

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À  
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE  
DE LA MAÎTRISE EN THÉOLOGIE

PAR  
HENRIETTE BOUCHARD

SANS MAUX, DIRE DIEU-E  
LE DISCOURS SUR DIEU CHEZ LES THÉOLOGIENNES FÉMINISTES QUÉBÉCOISES

DÉCEMBRE 1999

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

## TABLE DES MATIÈRES

|  |    |
|--|----|
| INTRODUCTION .....   | 7  |
| Présentation de la recherche .....   | 10 |
| CHAPITRE 1 : Évolution du mouvement des femmes au Québec .....   | 13 |
| 1.1 Caractéristiques du contexte ecclésial québécois des années soixante-dix .....   | 13 |
| 1.2 Le mouvement de libération de la femme .....   | 18 |
| 1.2.1 L'émergence d'une conscience féministe .....   | 19 |
| 1.3 Parcours historique du mouvement féministe québécois .....   | 21 |
| 1.3.1 Émergence d'un mouvement féministe québécois .....   | 21 |
| 1.3.2 Naissance de la première association féministe québécoise .....  | 24 |
| 1.3.3 Association des féministes québécoises à la Fédération<br>nationale Saint-Jean-Baptiste .....                          | 26 |
| 1.3.4 Les changements apportés par la guerre .....   | 28 |
| 1.3.5 La révolution tranquille .....   | 29 |
| 1.3.6 Un féminisme plus radical .....  | 33 |
| 1.3.7 L'Année internationale de la femme .....   | 35 |
| 1.3.8 Les femmes entrent dans les structures .....   | 36 |
| 1.3.9 Un féminisme en expansion .....  | 37 |
| 1.4 Les principaux traits caractéristiques qui se dégagent du parcours historique<br>du mouvement des femmes au Québec ..... | 39 |
| 1.4.1 La situation économique, sociale, culturelle, politique et<br>religieuse comme élément déclencheur .....               | 40 |
| 1.4.2 Le clergé : un facteur important de résistance .....   | 41 |
| 1.4.3 Un choix de conscience difficile .....   | 42 |
| 1.4.4 Une réalité différente pour les féministes francophones .....  | 43 |
| 1.4.5 L'absence des revendications féministes face à l'Église<br>jusqu'aux années soixante .....                             | 44 |
| 1.4.6 Un nouveau rapport au divin .....  | 46 |
| 1.4.7 Le mouvement des femmes et l'Église .....  | 47 |
| 1.4.8 Le féminisme et ses diverses significations .....  | 49 |
| 1.4.9 Les études féministes et leurs diverses tendances .....  | 51 |
| Conclusion .....   | 53 |

|   |    |
|---|----|
| CHAPITRE 2 : La théologie féministe québécoise .....  | 55 |
| 2.1 Élaboration du discours des théologiennes féministes dans le champ du discours sur Dieu ..... | 55 |
| 2.2 Fondement de la théologie féministe .....   | 58 |
| 2.3 Définition du concept <i>expérience</i> .....   | 60 |
| 2.4 Catégorisation des discours théologiques féministes .....                                     | 62 |
| 2.4.1 Collins et Christ .....   | 62 |
| 2.4.1 a) Les réformistes et les révolutionnaires .....  | 62 |
| 2.4.2 Élisabeth J. Lacelle .....  | 63 |
| 2.4.2 a) Le courant post ou para chrétien .....   | 63 |
| 2.4.2 b) Le courant chrétien/post-chrétien .....  | 63 |
| 2.4.2 c) Le courant chrétien-réformiste/réformateur .....   | 64 |
| 2.4.3 Marie-Andrée Roy .....  | 64 |
| 2.4.3 a) L'exaltation du pouvoir féminin .....  | 64 |
| 2.4.3 b) Le féminisme de la réconciliation .....  | 65 |
| 2.4.3 c) Perspectives féministes radicales .....  | 65 |
| 2.4.4 Monique Dumais .....  | 65 |
| 2.4.4 a) Les aventureuses .....   | 66 |
| 2.4.4 b) Les gynocentriques .....   | 66 |
| 2.4.4 c) Les enracinées .....   | 67 |
| 2.4.4 d) Les herméneutes .....  | 67 |
| 2.4.4 e) Les éthiciennes .....  | 67 |
| 2.4.4 f) Les spirituelles .....   | 68 |
| 2.4.4 g) Les partenaires .....  | 68 |
| 2.4.4 h) Les oecuméniques .....   | 69 |
| 2.4.4 i) Les interpellantes .....   | 69 |
| 2.4.4 j) Les critiques .....  | 69 |
| 2.5 Regroupement des discours féministes .....  | 70 |
| 2.5.1 L'orientation réformiste .....  | 70 |
| 2.5.2 L'orientation révolutionnaire .....   | 70 |
| 2.5.3 L'orientation réformiste-révolutionnaire .....  | 70 |
| 2.6 Tableau 1 .....   | 71 |
| 2.7 Développement de la théologie féministe .....   | 72 |
| 2.8 Élaboration du parcours théologique féministe .....   | 74 |

|   |     |
|---|-----|
| CHAPITRE 3 : Discours sur Dieu des théologiennes féministes québécoises .....                             | 78  |
| 3.1 Analyse du contenu du discours théologique féministe dans le champ du discours sur Dieu .....         | 78  |
| 3.2 Représentation de Dieu : langage et image symboliques .....   | 78  |
| 3.3 Définitions et critères de base concernant le choix des théologiennes .....                           | 80  |
| 3.4 Inventaire des théologiennes québécoises .....  | 82  |
| 3.4.1 Des théologiennes québécoises .....   | 82  |
| 3.4.2 Leurs principales caractéristiques .....  | 83  |
| 3.4.3 Contribution des théologiennes québécoises à la réflexion théologique dans l'Église du Québec ..... | 84  |
| 3.5 Répertoire des théologiennes .....  | 84  |
| 3.6 Parcours méthodologique .....   | 88  |
| 3.7 Contenu du discours des théologiennes féministes .....  | 88  |
| 3.7.1 Lise Baroni   |     |
| 3.7.1 a) Notes biographiques .....  | 88  |
| 3.7.1 b) Orientation .....  | 89  |
| 3.7.1 c) Contenu du discours sur Dieu .....   | 89  |
| 3.7.1 d) Catégorisation du discours .....   | 92  |
| 3.7.2 Yvonne Bergeron   |     |
| 3.7.2 a) Notes biographiques .....  | 92  |
| 3.7.2 b) Orientation .....  | 92  |
| 3.7.2 c) Contenu du discours sur Dieu .....   | 93  |
| 3.7.2 d) Catégorisation du discours .....   | 95  |
| 3.7.3 Ghislaine Boucher   |     |
| 3.7.3 a) Notes biographiques .....  | 96  |
| 3.7.3 b) Orientation .....  | 96  |
| 3.7.3 c) Contenu du discours sur Dieu .....   | 96  |
| 3.7.3 d) Catégorisation du discours .....   | 98  |
| 3.7.4 Marie Gratton-Boucher   |     |
| 3.7.4 a) Notes biographiques .....  | 99  |
| 3.7.4 b) Orientation .....  | 99  |
| 3.7.4 c) Contenu du discours sur Dieu .....   | 99  |
| 3.7.4 d) Catégorisation du discours .....   | 104 |
| 3.7.5 Denise Couture  |     |
| 3.7.5 a) Notes biographiques .....  | 104 |
| 3.7.5 b) Orientation .....  | 105 |
| 3.7.5 c) Contenu du discours sur Dieu .....   | 105 |
| 3.7.5 d) Catégorisation du discours .....   | 107 |

|   |  |     |
|---|--|-----|
| 3.7.6   | Monique Dumais   |     |
| 3.7.6 a)  | Notes biographiques  | 107 |
| 3.7.6 b)  | Orientation  | 107 |
| 3.7.6 c)  | Contenu du discours sur Dieu                                       | 108 |
| 3.7.6 d)  | Catégorisation du discours   | 114 |
| 3.7.7   | Olivette Genest  |     |
| 3.7.7 a)  | Notes biographiques  | 114 |
| 3.7.7 b)  | Orientation  | 115 |
| 3.7.7 c)  | Contenu du discours sur Dieu                                       | 115 |
| 3.7.7 d)  | Catégorisation du discours   | 121 |
| 3.7.8   | Élisabeth J. Lacelle   |     |
| 3.7.8 a)  | Notes biographiques  | 122 |
| 3.7.8 b)  | Orientation  | 123 |
| 3.7.8 c)  | Contenu du discours sur Dieu                                       | 124 |
| 3.7.8 d)  | Catégorisation du discours   | 131 |
| 3.7.9   | Louise Melançon  |     |
| 3.7.9 a)  | Notes biographiques  | 131 |
| 3.7.9 b)  | Orientation  | 131 |
| 3.7.9 c)  | Contenu du discours sur Dieu                                       | 132 |
| 3.7.9 d)  | Catégorisation du discours   | 136 |
| 3.8   | Analyse du contenu du discours sur Dieu                            | 136 |
| 3.8.1   | Portrait global du contenu du discours                             | 136 |
| 3.8.2   | Un objectif commun   | 137 |
| 3.8.3   | Un même fondement théologique                                      | 138 |
| 3.8.4   | Différentes approches pour traiter la question du langage sur Dieu | 138 |
| 3.8.5   | Le ministère ordonné   | 139 |
| 3.9   | Catégorisation de l'ensemble des discours                          | 139 |
| 3.9.1   | Tableau 2  | 140 |
| 3.10  | Représentations de Dieu suggérées                                  | 141 |
| 3.10.1  | Conclusion   | 143 |
| CHAPITRE 4 : Une remise en cause du discours officiel |  | 144 |
| 4.1   | Questions soulevées par le discours théologique féministe          | 144 |
| 4.1.1   | Des questions d'ordre anthropologique                              | 144 |
| 4.1.2   | L'appellation de Dieu dans les Écritures                           | 146 |
| 4.1.3   | L'appellation du Dieu-Père par Jésus                               | 147 |
| 4.1.4   | Une herméneutique renouvelée                                       | 149 |
| 4.1.5   | Au plan liturgique   | 150 |
| 4.1.6   | Une théologie des ministères renouvelée                            | 152 |

|                            |  |     |
|----------------------------|--|-----|
| 4.1.7                      | Une ecclésiologie renouvelée .....         | 156 |
| 4.1.8                      | Des questions d'ordre christologique ..... | 158 |
| 4.1.9                      | Des questions d'ordre théologique .....    | 158 |
| CONCLUSION .....           |  | 161 |
| LISTE DES RÉFÉRENCES ..... |  | 166 |
| ANNEXE .....               |  | 183 |

## INTRODUCTION

Comment dire Dieu aujourd'hui dans un langage qui s'intègre dans la réalité de notre monde moderne? Comment se le représenter, quelle image s'en faire? C'est à partir de cette réflexion que nous nous sommes questionnée sur l'appellation du Dieu-Père que nous retrouvons dans le Credo, le Notre-Père, etc., et sur les représentations symboliques qu'elle suggère. Cette interrogation est des plus importante en regard du mouvement de libération de la femme puisqu'elle implique la critique du patriarcalisme religieux qui caractérise le langage sur Dieu.

Le mouvement féministe dénonce les structures patriarcales de l'ordre social et religieux et proteste contre toute discrimination sexiste. Le vocable Dieu-Père aurait-il subi l'influence d'un système patriarcal? L'appellation d'un Dieu-Père influence-t-elle notre conception de Dieu? L'utilisation exclusive d'une métaphore masculine pour signifier Dieu contribue-t-elle à alimenter dans l'imaginaire la conception d'un Dieu masculin? C'est sur ces points précis que nous voulons approfondir notre réflexion.

Pour les fins de cette recherche, nous nous intéresserons strictement à la critique apportée par le mouvement féministe même s'il n'est pas le seul à questionner l'appellation d'un



Dieu-Père qui cautionne un système paternaliste. En effet, l'évolution du monde moderne a tôt fait de critiquer le système social qu'engendre la croyance à la paternité divine<sup>1</sup>.

Le mouvement féministe étant au coeur de cette remise en cause de l'image de Dieu, il importe dans un premier temps de bien le situer. À cause des limites de cette recherche, nous nous intéresserons plus spécifiquement à l'émergence du mouvement des femmes dans l'histoire du Québec. Autrement dit, comment la conscience féministe s'est-elle développée au Québec avant d'arriver à se constituer en mouvement organisé? Et en tant que tel, quelle lecture pouvons-nous faire des raisons d'être de ce mouvement en regard de la société et de l'Église? C'est ce que nous tenterons d'approfondir dans le premier chapitre. Cette relecture est importante; située dans son contexte, elle permet de mieux comprendre comment s'est dessinée l'élaboration du discours théologique féministe des théologiennes québécoises. Nous aborderons ce thème au deuxième chapitre.

Un tel parcours est nécessaire avant de procéder à l'analyse du contenu du discours des théologiennes féministes québécoises dans le champ spécifique du discours sur Dieu. Quelle critique font-elles par rapport à l'utilisation d'une métaphore masculine pour dire Dieu?

---

1. Jean RICHARD, *Dieu*, [Horizon du croyant], Montréal, Novalis, 1990, p. 129. Selon l'auteur : « La critique freudienne considère l'homme face à la réalité qu'est le monde, et juge d'après cela de la valeur réelle ou illusoire de la croyance au Dieu Père. Une autre critique de la même croyance procède cette fois à partir d'une perspective sociale. Elle considère non plus la vision générale du monde, mais le système de relations sociales qu'engendre la croyance à la paternité divine. Le Père céleste se trouve alors refusé et rejeté en tant que reflet et caution d'un ordre social qui est lui-même refusé et rejeté. [...] La protestation contre le Dieu Père ne signifie plus simplement le refus de toute illusion; elle est avant tout protestation contre l'aliénation religieuse qui maintient un ordre social oppressif, entravant le plein épanouissement des individus ».

Comment proposent-elles de le nommer et quelles représentations symboliques suggèrent-elles pour dire Dieu-e sans maux? Ce sera l'objet du troisième chapitre. Et enfin, on peut déjà soupçonner que ce nouveau discours sur Dieu soulève un certain nombre de questions. Nous tenterons alors, dans un quatrième chapitre, d'apporter quelques éléments de réponse... C'est le parcours que nous vous invitons à suivre.

## Présentation de la recherche

Au cours des vingt-cinq dernières années, dans la réflexion théologique de l'Église du Québec se sont élaborés des discours sur Dieu, dans le champ de la théologie féministe québécoise, qui suggèrent une nouvelle image de Dieu en termes de représentation symbolique de Dieu.

Une analyse du contenu de ces différents discours sur Dieu, nous permettra de mettre en relief l'image de Dieu qui se dessine à travers le discours théologique féministe québécois par rapport à l'image d'un Dieu Père, suggérée par les représentations symboliques dans la théologie traditionnelle. Comme l'exprime clairement Olivette Genest :

Au Québec francophone, mon dieu « francophone » m'arrive en français à travers un nom masculin, un pronom masculin. Nous avons reçu un Dieu « il », non pas « elle » ou « cela ». Le christianisme, qui a inspiré tant de chefs-d'oeuvre, n'a pas créé un cas grammatical spécial ni un pronom unique pour dire Dieu. Et vingt siècles d'histoire de l'art le représentent comme un homme d'âge variable, barbu ou imberbe; la Trinité est représentée par deux hommes et un oiseau, rarement par trois hommes, jamais par une ou plusieurs femmes<sup>2</sup>.

Les représentations d'un Dieu Père, masculin, (même si théologiquement Dieu n'est pas sexué) transmises par l'Église, notamment par sa structure hiérarchique au sein de laquelle les

---

2. Olivette GENEST, « Langage religieux chrétien et catégorie du genre », dans : Denise Veillette (dir.), *Femmes et religions, Études sur les femmes et la religion/Studies in Women and Religion*, [Corporation Canadienne des Sciences Religieuses, 1], Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995, p. 97.

pouvoirs de décisions et le culte sont aux mains des hommes, constituent des facteurs pesant sur les représentations qu'on se fait de Dieu. Parce qu'elles ont un caractère sacré, ces conceptions religieuses ont incité à masculiniser les images de Dieu et, de ce fait, ont survalorisé le masculin.

Comme nous le constaterons plus loin dans cette recherche, la théologie féministe dénonce l'appropriation masculine du sacré.

L'analyse féministe montre que les rapports sociaux de sexe construits sur le rapport inégalitaire entre les genres féminin et masculin sont à la base même de l'organisation sociale et de l'organisation religieuse. De ces rapports sociaux découle un mode de fonctionnement sexué du savoir et, conséquemment, un mode masculin de production et de reproduction de la symbolique religieuse dans et par l'appropriation masculine du sacré<sup>3</sup>.

Du même coup, elle oriente vers un nouveau mode de faire, de savoir, de penser qui suggère une nouvelle image de Dieu. Quelles sont les représentations symboliques qui découlent du discours féministe? Quelle image de Dieu la théologie féministe suggère-t-elle?

Les théologiennes féministes québécoises ont apporté une contribution à la réflexion théologique dans l'Église du Québec. Tout au long de cette recherche, nous tenterons d'analyser ces différents discours sur Dieu.

Les études relevées sur ce sujet permettent d'identifier un certain parcours dans l'évolution des recherches. On tente de comprendre, on cherche à savoir « pourquoi », à

---

3. Denise VEILLETTE, « Hiérarchisation sociale des sexes, occultation des femmes et appropriation masculine du sacré », dans : Denise Veillette (dir.), *Femmes et religions, Études sur les femmes et la religion/Studies in Women and Religion*, [Corporation Canadienne des Sciences Religieuses, 1], Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995, p. 16.

s'expliquer les choses. Pourquoi l'appropriation masculine du sacré? De là découle toute une série de recherches pour découvrir ce partenaire manquant. On a tendance à féminiser Dieu dans le but de faire *exister les femmes*. Les recherches de la théologienne Denise Couture vont dans ce sens-là<sup>4</sup>. Olivette Genest traite de l'au-delà de la catégorie du genre<sup>5</sup>. Certaines développent les attributs féminins de Dieu; d'autres, le corps des femmes comme symbole signifiant la transcendance de Dieu. Des Élisabeth J. Lacelle<sup>6</sup>, Monique Dumais<sup>7</sup>, Micheline Dumont<sup>8</sup> traduisent dans leur discours une volonté d'instaurer ce partenaire manquant dans le discours théologique.

Cette recherche vise non pas à introduire une nouvelle représentation symbolique qui tienne compte de la réalité des femmes en Église, mais plutôt à faire une analyse de la nouvelle image de Dieu suggérée par les différents discours féministes des théologiennes qui ont apporté une contribution à la réflexion théologique féministe dans l'Église du Québec. Nous dégagerons ensuite les questions que cela pose à la théologie traditionnelle.

---

4. Denise COUTURE, « Désapprendre les habitudes inculquées par le "Prince Aspérité" », *L'Autre Parole*, 51 (septembre 1991) 28.

5. Olivette GENEST, *Femmes et religions*, [...], p. 93-106.

6. Élisabeth J. LACELLE, « Un corps d'espérance à retrouver? La femme et l'ecclésiologie oecuménique », dans : Élisabeth J. Lacelle (dir.), *La femme, son corps et la religion, Approches multidisciplinaires I*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1983, p. 103-130.

7. Monique DUMAIS, « Femmes faites chair », dans : Élisabeth J. Lacelle (dir.), *La femme, son corps et la religion. Approches pluridisciplinaires I*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1983, p. 52-70.

8. Micheline DUMONT, « Les pièges de l'histoire », *Différentes mais égales, Actes du Colloque international sur la contribution de la philosophie et des sciences humaines et sociales à l'étude de la situation de la femme*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 65-82.

## CHAPITRE 1

### Évolution du mouvement des femmes au Québec

#### 1.1 Caractéristiques du contexte ecclésial québécois des années soixante-dix

À cause des limites de cette recherche, nous nous limiterons à l'Église du Québec à partir des années soixante-dix. Nous retenons cette période pour les mêmes raisons évoquées par Marie-Andrée Roy dans son livre *Les ouvrières de l'Église* :

À l'aube des années 70, trois grands courants traversent l'Église catholique québécoise : la sécularisation de la société québécoise, la réduction du personnel ecclésiastique liée tant à la baisse des vocations sacerdotales qu'à la laïcisation de membres du clergé, et enfin la montée du mouvement de libération des femmes<sup>9</sup>.

Ces trois grands courants ont provoqué des changements majeurs dans l'Église du Québec tant au plan pratique qu'institutionnel. Rappelons ici quelques faits marquants qui ont retenu notre attention et qui justifient notre choix.

Avec l'avènement de la sécularisation dans notre société, le paysage ecclésial a été profondément bouleversé. Déjà en 1970, une bonne partie des services sociaux, de santé et d'éducation sont passés aux mains de l'État. La société québécoise est profondément marquée;

---

9. Marie-Andrée ROY, *Les Ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996, p. 17.

la science et les nouvelles technologies viennent ébranler tout un système de valeurs. On assiste à des transformations majeures au plan familial, du couple, du travail. En même temps, dans cette foulée de transformations, l'Église assiste à une importante réduction du personnel ecclésiastique : plusieurs prêtres ont abandonné<sup>10</sup> le ministère; ils sont retournés à l'état laïc, le renouvellement du personnel va en régressant. Elle doit faire face à une baisse importante au niveau des vocations sacerdotales<sup>11</sup>, la moyenne d'âge du personnel est élevée<sup>12</sup>, le taux de décès est important<sup>13</sup>. Bref, l'institution ecclésiale se voit dans l'obligation de faire appel à une main-d'oeuvre laïque pour l'aider dans sa tâche. C'est ainsi que les laïcs, majoritairement des femmes et des religieuses, feront leur entrée dans différents secteurs de la pastorale. Cette entrée massive des femmes en pastorale viendra profondément changer le paysage ecclésial.

---

10. *Ibid.*, p. 18. Marie-Andrée Roy note qu'entre 1971 et 1993, le Québec perd 2 084 prêtres diocésains. Ils étaient 5 241 en 1971 et ne sont plus que 3 157 en 1993. Ces données sont tirées de deux rapports de Gilles Roy : *Les ressources humaines de l'Église catholique au Canada en 1993*, tableau 2, et *Rapport sur l'état des ressources humaines de l'Église catholique au Canada*, 1983, Ottawa, C.E.C.E., 1984, p. 62. Ajoutons à cela la chute d'entrée au séminaire.

11. *Ibid.*, p. 19. Se référant aux données tirées du rapport de Gilles Roy, Marie-Andrée Roy rapporte qu'il y a eu 31 ordinations en 1984 au Québec et 20 en 1992. Cf. Gilles Roy, *Rapport sur l'état des ressources humaines de l'Église catholique au Canada, Statistiques 1984*, Ottawa, 1988, p. 30 et *Rapport sur l'état des ressources humaines de l'Église catholique au Canada. Statistiques 1993*, Ottawa, Commission épiscopale pour les relations avec les associations de prêtres, religieux, religieuses et laïques, C.E.C.C., 1994, p. 13.

12. *Ibid.*, p. 19. Marie-Andrée Roy note que : en 1970, la moyenne d'âge était de 50,2 ans; en 1993, le Service de recherche du diocèse de Saint-Jean-Longueuil l'évaluait à 61 ans. En 1993, 47,01 % des prêtres catholiques québécois avaient plus de 65 ans et seulement 15,36 % d'entre eux avaient moins de 50 ans. Cf. Gilles Roy, *Les ressources humaines de l'Église catholique au Canada en 1993*, p. 10.

13. *Ibid.*, p. 19. Principalement entre 1970 et 1980, il y aurait eu un nombre important de décès.

Un autre facteur prend ici toute son importance : le mouvement de libération de la femme. Celui-ci entraîne avec lui des transformations importantes qui se traduisent au niveau de la pensée et de l’agir des femmes. À cette époque, les femmes sont admises en théologie. Cette ouverture des facultés de théologie aux femmes, à la fin des années soixante, a porté fruit. Dorénavant, les femmes possèdent des diplômes en études bibliques, théologiques et pastorales. Ce fait est loin d’être négligeable; à tout le moins, il inquiète. Marie-Andrée Roy dans *Sociologie et sociétés* confirme cette inquiétude; elle mentionne qu’en septembre 1985, dans un document interne présenté à l’Assemblée des évêques du Québec (A.É.Q.), le Comité épiscopal des ministères affirmait :

à voir les effectifs des personnes inscrites dans les programmes de formation, notre Église se dirige vers une situation où les femmes seront d’emblée les mieux préparées et les plus compétentes pour l’action pastorale [...] Aura-t-on bientôt une Église de femmes et de prêtres? À plus rapide échéance, cela risque de rendre encore **plus criant le monopole masculin** sur les fonctions liturgiques ministérielles et le leadership des communautés<sup>14</sup>.

Et cette inquiétude s’explique du fait que l’étude de la théologie amène les femmes à un constat : l’invisibilité des femmes dans la tradition, l’accaparement du savoir théologique par les hommes. De tout cela découle une lecture féministe des discours et des pratiques. Mieux outillées, les femmes interrogent l’institution ecclésiale par rapport aux inégalités entre les

---

14. Marie-Andrée ROY, « Le changement de la situation des femmes dans le catholicisme québécois », dans : *Sociologie et sociétés*, XXII/2 (octobre 1990) 100.

Note : le texte est tiré de *La formation des agents de pastorale*, document polycopié présenté à l’Assemblée des évêques du Québec (A.É.Q.) par son comité épiscopal des ministères, septembre 1985, p. 15. (Le caractère gras est de nous.)



femmes et les hommes, aux pratiques sexistes et discriminatoires d'une société patriarcale et questionnent la légitimité de l'exercice du pouvoir exclusivement masculin.

À cette période, la question des femmes en Église est suffisamment importante voire même dérangeante dans l'Église du Québec pour que les évêques passent à l'action. La création en 1981 d'un poste de *répondante à la condition des femmes* dans chaque diocèse du Québec en fait foi. Cette question préoccupe également l'épiscopat canadien qui, en 1982, nomme un comité *ad hoc* chargé d'analyser la situation des femmes dans l'Église au niveau local et régional et de formuler des recommandations aux évêques. La théologienne Élisabeth J. Lacelle en a assumé la présidence. Le comité a déposé son rapport en 1984 à l'assemblée plénière de la Conférence des évêques catholiques du Canada (C.E.C.C.)<sup>15</sup>. En 1985, la publication du document *Les femmes dans l'Église*<sup>16</sup>, (un dossier d'animation et une série de recommandations) a été l'aboutissement d'une première pratique de transformation. Même si ce document n'est pas spécifique à l'Église québécoise, les évêques du Québec y ont donné suite. À preuve, le 1<sup>er</sup> et 2 mars 1986, l'Assemblée des évêques du Québec (A.É.Q.)<sup>17</sup>, à sa réunion plénière, consacrait deux jours à l'étude du thème *le mouvement des femmes et l'Église* et invitait des

---

15. Ultérieurement, nous utiliserons l'abrégié afin d'alléger le texte.

16. *Les femmes dans l'Église, Dossier d'animation*, Concana Inc., Éd. Service des Éditions, Conférence des évêques catholiques du Canada [CECC], Canada, 1985.

Contenu : des thèmes d'animation répartis sur douze rencontres; six annexes contenant (bibliographies, sommaires, suggestions de chants, interventions des délégués canadiens aux Synodes romains, le texte des recommandations du comité *ad hoc* telles qu'adoptées par les évêques). Ces recommandations ont été adoptées par les évêques canadiens le 25 octobre 1984 à l'occasion de leur assemblée plénière annuelle. Nous vous les présentons à l'annexe I du présent mémoire.

17. Ultérieurement, nous utiliserons l'abrégié afin d'alléger le texte.

femmes de différents milieux à discuter avec eux. On s'était donné comme objectif d'identifier, d'analyser les transformations opérées par le mouvement des femmes et de dégager des pistes d'action pour l'Église du Québec. Il en résulte un plan d'action dont la mise en oeuvre se poursuit toujours. Entre autres résultantes, rappelons en 1987, que le Comité des affaires sociales (C.A.S.)<sup>18</sup> a formé un groupe de travail sur la violence faite aux femmes suite à une recommandation de la session de 1986. Une réflexion pastorale sur la violence conjugale intitulée *Violence en héritage?*<sup>19</sup> est publiée par le C.A.S. en 1989. À la suite de quoi, des sessions *Violence en héritage?* sont offertes durant cinq ans aux agents et agentes de pastorale.

De leur côté, les femmes se sont mobilisées pour créer leurs propres réseaux. Notons la mise sur pied en 1976 du collectif de femmes chrétiennes et féministes *L'Autre Parole* dont l'objectif est de poursuivre la critique des pratiques et des discours sexistes dans l'Église, l'affirmation et la présence d'une parole de femmes dans la vie ecclésiale et la mise en place de ressources alternatives féministes aux plans spirituel, moral, théologique, etc.

Le *Réseau Femmes et Ministères*, collectif national fondé en 1982<sup>20</sup>, a commandé une étude sur le portrait du personnel pastoral féminin au Québec, réalisée par Sarah Bélanger sous

---

18. Ulérieurement, nous utiliserons l'abrégié afin d'alléger le texte.

19. ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC [A.É.Q.], Comité des Affaires sociales [C.A.S.], *Violence en héritage? Réflexion pastorale sur la violence conjugale*, Montréal, A.É.Q., 1989.

20. Le *Réseau Femmes et Ministères* a pour objectif de : travailler à l'amélioration du statut collectif des femmes en Église; promouvoir l'éducation et la recherche théologique et pastorale concernant le rôle et la place de la femme dans l'institution ecclésiale; sensibiliser le public en général et les leaders ecclésiaux sur la situation des femmes en Église, sur leurs rôles et responsabilités par des colloques, des sessions, des publications, etc.

le titre *Les soutanes roses*<sup>21</sup>, en 1988. Et suite à cela, en 1995, une recherche-action amorcée et soutenue par l'ensemble des membres du Réseau Femmes et Ministères verra le jour sous le titre *Voix de femmes. Voies de passage*.

Beaucoup d'autres événements marquants durant ces vingt-cinq dernières années pourraient s'ajouter. Cependant ces quelques traits caractéristiques suffisent à démontrer l'importante transformation opérée dans l'Église du Québec à partir des années soixante-dix. C'est dans ce contexte très précis que nous situerons notre analyse des différents discours sur Dieu dans le champ du discours féministe québécois.

## 1.2 Le mouvement de libération des femmes

Une analyse du contenu des discours féministes québécois ne peut se faire que dans la mesure où nous aurons saisi ce qui a suscité l'émergence du mouvement féministe et comment il s'est inscrit dans l'histoire du Québec. Dans quel contexte social, culturel, politique et religieux se situe-t-il en tant que mouvement organisé plus particulièrement au Québec? Sur quels fondements repose-t-il et quels sont les objectifs qu'il poursuit?

Pour répondre à ces questions, nous regarderons d'abord où, quand et comment la conscience féministe est apparue. Ensuite, en parcourant l'histoire du mouvement féministe québécois nous découvrirons les fondements sur lesquels il repose et les objectifs qu'il poursuit.

---

21. Sarah BÉLANGER, *Les soutanes roses. Portrait du personnel pastoral féminin au Québec*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1988, 296 p.

Cette trajectoire nous conduira à relever les principaux traits caractéristiques que nous pourrons dégager à la lumière de ce parcours historique pour ensuite nous permettre d'en tirer les conclusions.

### 1.2.1 *L'émergence d'une conscience féministe*

Comme le demandait Micheline Dumont, est-ce l'émergence du mouvement féministe qui a engendré l'émergence d'une conscience féministe? Selon elle : « Au premier rang, il faut placer, bien sûr, l'émergence de la conscience féministe. Mais l'origine de cette conscience est sans doute plus lointaine que l'émergence du mouvement féministe apparu autour de 1850<sup>22</sup>. »

Cette prise de conscience s'est élaborée progressivement d'une façon imperceptible. Elle est une caractéristique du monde moderne et de la modernité. Selon Charles Taylor :

Ce n'est pas d'aujourd'hui qu'on parle de « modernité ». En réalité, cela fait au moins trois ou quatre siècles [...] qu'on avait conscience d'avoir franchi un cap. On avait conscience qu'il s'était produit quelque chose d'insolite et de tout à fait nouveau, quelque chose de sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Cependant, on n'arrivait pas à définir exactement le changement qui était survenu<sup>23</sup>.

---

22. Micheline DUMONT, « L'Église aurait-elle peur des femmes? », *Pleins feux sur le Partenariat en Église, Actes du Symposium Le Partenariat hommes et femmes en Église*, Québec, Éd. Paulines, 1997, p. 20.

23. Charles TAYLOR, « Il n'y a personne qui peut se définir tout seul », *Revue Notre-Dame (R.N.D.)*, (Octobre 1997-n° 9), p. 17. Voir aussi: *Grandeur et misère de la modernité*, [Coll. L'essentiel], Montréal, Éd. Bellarmin, 1992, 150 p. Titre original : *The malaise of modernity*.

Il s'agit d'un long et lent cheminement, un fait sans précédent dans l'histoire de l'humanité. Il est impossible de définir le moment précis où cette prise de conscience féministe a émergé. Cependant, les recherches ont conduit à découvrir les lieux où les femmes ont construit leur conscience féministe. Micheline Dumont, une des conférencières au symposium *Le partenariat hommes et femmes en Église* en août 1996, a fait mention de l'ouvrage de l'historienne américaine Gerda Lerner qui a étudié cette question :

elle a découvert que la religion représentait l'arène principale où les femmes ont construit leur conscience « féministe ». [...] coupées de leur rapport millénaire au divin, les femmes ont tenté de diverses manières de le retrouver à l'intérieur des nouvelles structures religieuses qui sont apparues<sup>24</sup>.

Micheline Dumont a elle aussi formulé cette hypothèse : « [...] les femmes auraient trouvé dans l'engagement religieux actif une voie d'expression et de réalisation dans le cadre idéologique ambiant<sup>25</sup>. »

Ce rapport au divin, essentiel à tout être humain, serait-il à l'origine de l'émergence d'une conscience féministe? Quoi qu'il en soit, cette conscience féministe est réelle et a eu ses

---

24. Micheline DUMONT, *Pleins feux sur le Partenariat en Église, Actes du Symposium Le Partenariat hommes et femmes en Église*, [...], p. 20. Elle cite l'ouvrage de Gerda Lerner qui explique les mécanismes qui ont permis l'émergence des civilisations patriarcales de l'Occident. Le renversement des déesses par les premières religions patriarcales avait bouleversé le rapport des femmes au divin : Gerda Lerner; *The Creation of Patriarchy*, New York et Oxford, Oxford University Press, 1986. Ses recherches l'ont amenée à découvrir que la religion représentait l'arène principale où les femmes ont construit leur conscience « féministe ». C'est ainsi qu'elle a publié : *The Creation of Feminist Consciousness, from the Middle Ages to Eighteen-Seventy*, New-York et Oxford, Oxford University Press, 1993.

25. *Ibid.*, p. 21 : Hypothèse qu'elle a présentée dans : *Les religieuses sont-elles féministes?* Montréal, Éd. Bellarmin, 1995.

effets. Un peu comme le levain dans la pâte, son action imperceptible a fait lentement émerger un mouvement féministe qui progressivement s'est organisé. Dans le cadre de cette recherche, nous nous intéresserons plus particulièrement à l'émergence du mouvement féministe québécois en suivant le parcours de son histoire.

Voyons maintenant dans quel contexte social, culturel, politique et religieux il se situe...

### **1.3 Parcours historique du mouvement féministe québécois**

La société québécoise a eu à traverser des cycles économiques et des courants idéologiques à l'intérieur desquels la condition des femmes a évolué. Le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle est caractérisé par la montée du capitalisme industriel au Québec en même temps que se produit une profonde récession. La montée du syndicalisme a suscité une volonté de réformer le système profondément bouleversé au plan économique et social. Les femmes vont alors se mobiliser et emprunter différentes voies : « pour réclamer leurs droits, droits des femmes mariées, droits politiques, [...] promouvoir des idéaux de justice sociale [...] et même, chez certaines, pour établir une société plus égalitaire<sup>26</sup>. »

#### **1.3.1 *Émergence d'un mouvement féministe québécois***

Pour retracer les événements marquants qui ont poussé les femmes à se mobiliser, il nous faut remonter au tout début de notre histoire.

---

26. Andrée LÉVESQUE, *Résistance et transgression. Études en Histoire des femmes au Québec*, Montréal, Éd. Remue-Ménage, 1995, p. 10.

En 1791, l'Acte constitutionnel donne la qualité d'électeur à tous les propriétaires, à partir d'un seuil assez modeste, sans distinction de sexe. Certaines femmes propriétaires ont ainsi le droit de vote et l'exercent<sup>27</sup>. À cette époque, les électrices sont peu nombreuses. Elles ne représentent que 2 % de l'ensemble des électeurs<sup>28</sup>. Ce faible acquis pour les femmes n'aura duré qu'une cinquantaine d'années. En 1849, le droit de vote leur est retiré. Déjà, ce fait témoigne d'un changement dans la perception de la femme : « Les années 1830 marquent un tournant dans la définition du sens électoral, qui ne sera plus désormais uniquement fondé sur la propriété mais aussi sur le sexe<sup>29</sup>. »

Dès 1834, les Patriotes, Louis-Joseph Papineau en tête, évoquent des raisons d'intérêt public, de décence et de modestie du sexe<sup>30</sup> pour retirer le droit de vote aux femmes. En termes de droits, les femmes régressent de plus en plus et bien des facteurs vont contribuer à accentuer cette régression.

L'influence croissante de l'Église catholique, l'idéal victorien de la séparation des sphères féminine et masculine, les changements provoqués par l'urbanisation au niveau de l'économie et des emplois, les transformations des tâches domestiques

---

27. *Ibid.*, p. 2.

28. *Ibid.*, p. 20. L'auteure fait un portrait des femmes qui ont voté au Québec de 1792 à 1849. On aurait recensé quelque 857 électrices de 1792 à 1849. Elle se réfère à : Nathalie Picard, *Les femmes et le vote au Bas-Canada de 1792 à 1849*, mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 1992, p. 83-103.

29. *Ibid.*, p. 20.

30. *Ibid.*, p. 20.

et la montée de la bourgeoisie contribuèrent à une redéfinition et à un plus grand cloisonnement des genres qui ira en s'accroissant à partir des années 1840<sup>31</sup>.

Cette perte de droits est confirmée dans le Code civil de 1866 :

Les femmes mariées sont assimilées à quelques nuances près, aux enfants et aux personnes interdites. Elles ne peuvent être les gardiennes de leurs propres enfants, se défendre ou intenter une action, recevoir un héritage. Elles n'ont pas droit au salaire que peut leur procurer leur propre travail. Cette loi agira profondément sur les perceptions et les attitudes<sup>32</sup>.

Les femmes prennent de plus en plus conscience de l'inégalité des droits politiques et de la discrimination inscrite dans le Code civil. Elles se mobilisent :

Le mouvement des femmes qui apparaît à la fin du siècle dernier au Québec émerge principalement à Montréal, dans un contexte de crise urbaine. L'expansion de l'action féminine et le développement du féminisme coïncident avec l'éclosion simultanée du mouvement de réforme urbaine qui a commencé à se structurer dans les villes canadiennes depuis les années 1880. Des femmes s'engagent dans ce mouvement et se dotent d'instruments de revendication autonomes parfois calqués sur le modèle des organisations masculines<sup>33</sup>.

---

31. *Ibid.*, p. 20-21.

32. CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *La lente progression des femmes, Historique des droits des femmes*, Gouvernement du Québec, Direction des communications, 1995, p. 2.

33. Yolande PINARD, « Les débuts du mouvement des femmes. » dans : Marie Lavigne, Yolande Pinard (dir.), *Les femmes dans la société québécoise, aspects historiques*, [Études d'histoire du Québec, n° 8], Montréal, Éd. du Boréal Express, 1977, p. 61.



### 1.3.2 Naissance de la première association féministe québécoise

C'est en 1893 qu'on assiste à la naissance de la première association féministe au Québec, le Montreal Local Council of Women (MLCW) qui regroupe francophones et anglophones<sup>34</sup>. Cet organisme se proclame officiellement non confessionnel et se donne : « [...] une ligne d'action non-partisane et rejette toute distinction fondée sur la race, l'ethnie ou la religion<sup>35</sup>. »

Compte tenu de l'encadrement clérical que connaît le Québec à cette période, la non-confessionnalité de l'organisme n'est pas bien reçue. D'autant plus que le MLCW réunit majoritairement des protestantes et qu'il prend rapidement de l'expansion; en 1899, il rassemble quelques milliers de membres<sup>36</sup>. On comprend alors que le mouvement des femmes au Québec rencontre beaucoup de résistance de la part du clergé :

Des militantes canadiennes-françaises comme Mme Rosaire Thibaudeau, Joséphine Marchand-Dandurand ou Marie Gérin-Lajoie cumulent des fonctions d'importance au sein du MLCW [...] et cela, malgré l'hostilité du clergé. Ce dernier voit d'un très mauvais oeil l'affiliation d'associations catholiques laïques à une organisation qui se proclame officiellement non-confessionnelle, mais qui est en réalité dominée par les protestantes<sup>37</sup>.

---

34. CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *Op. Cit.*, p. 2.

35. Yolande PINARD, *Les femmes dans la société québécoise, aspects historiques*, [...], p. 67.

36. *Ibid.*, p. 68. Elle note qu'en 1899, vingt-sept associations sont affiliées au Conseil, qui rassemble au total quelques milliers de membres.

37. *Ibid.*, p. 69.

Les féministes québécoises francophones ont à composer avec leurs consœurs protestantes anglophones. Elles partagent avec elles les mêmes intérêts concernant la question des femmes, mais en même temps, elles sont profondément tiraillées entre d'une part, leurs convictions féministes et, d'autre part, leur foi catholique. L'influence de l'idéologie cléricale nationaliste est très forte. Deux orientations différentes peuvent difficilement coexister ensemble :

Deux orientations coexistent donc dans le MLCW : le féminisme social où par l'action sociale les femmes pensent améliorer la société et le féminisme revendicatif où l'accent est mis sur les luttes pour des droits égaux. Cependant, l'hostilité du clergé, des milieux cléricaux, le boycottage des moyens d'information et la montée du nationalisme canadien-français rendent difficile l'intégration de ces deux courants correspondant à deux sociétés fort différentes. En 1902, ce sera l'éclatement du MLCW<sup>38</sup>.

Au même moment, la *Société des féministes chrétiens*<sup>39</sup> a vu le jour en France présentant un programme qui apparaîtra pour les Canadiennes françaises comme la seule voie possible qui leur permette de revendiquer leurs droits de femmes tout en respectant la foi chrétienne. Voici ce programme :

En premier lieu, nous ferons l'éducation de la femme en vue de ce rôle nouveau dont elle rêve sans en bien comprendre la portée, dont elle a tout à la fois l'ardent désir et la vague terreur. Nous lui révélerons son droit au droit, [...]. Mais plus nous lui parlerons de droits, plus nous lui parlerons de devoirs; plus nous lui répéterons

---

38. Violette BRODEUR *et al.*, *Le Mouvement des femmes au Québec. Étude de groupes montréalais et nationaux*, Québec, Les Presses Solidaires Inc., 1982, p. 15.

39. Yolande PINARD, *Les femmes dans la société québécoise, aspects historiques*, [...], p. 82. Il s'agit de la *Société des féministes chrétiens*, qui s'organise autour de la revue *Le Féminisme chrétien* créée par Marie Margaret.

que les uns sont le corollaire et le contrepoids des autres. [...] Nous lui dirons que la division du travail en carrières masculines et en carrières féminines est, dans nombre de cas, purement artificielle et fondée sur l'arbitraire le plus injuste, puisqu'il n'a d'autre mobile que d'attribuer toutes les professions lucratives aux hommes, et toutes les autres aux femmes. Mais nous ne lui laisserons pas oublier que sa véritable carrière est avant tout, et quelquefois exclusivement d'être épouse et mère<sup>40</sup>.

Consciente de l'impopularité du mouvement féministe tant auprès du clergé que du public québécois, Marie Gérin-Lajoie a vu dans ce nouveau programme chrétien la possibilité de réhabiliter le mouvement féministe :

Gérin-Lajoie devient optimiste quant à la réhabilitation du mouvement féministe auprès du clergé québécois et du public en général. Elle voit déjà s'effriter les oppositions puisque le féminisme épouse maintenant la cause des catholiques en s'inspirant de la doctrine sociale de l'Église<sup>41</sup>.

Les féministes québécoises ont enfin trouvé un point de référence pour s'orienter. Conscientes de la nécessité d'un encadrement qui respecte leurs croyances religieuses, elles vont concentrer leurs efforts pour se rassembler sous une base confessionnelle.

### **1.3.3 Association des féministes québécoises à la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste**

En 1907, les associations féminines catholiques québécoises s'associent au sein de la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste (F.N.S.J.B.) : « La F.N.S.J.B. reprend

---

40. *Ibid.*, p. 82. Elle tient cette référence de Marie Margaret, « Notre programme », *Le Féminisme Chrétien I* (25 février 1896) p. 5-6.

41. *Ibid.*, p. 82.

fondamentalement l'idéologie de la femme au foyer. Ses actions s'inscrivent dans le prolongement des rôles d'épouse et de mère<sup>42</sup>. »

Par ailleurs, cette association ouvre la porte à un autre débat. Deux organisations féministes se trouvent confrontées; une organisation non confessionnelle anglophone et une organisation confessionnelle francophone. Cette division donnera lieu à un débat opposant un « bon » et un « mauvais » féminisme qui, de part et d'autre, poursuivent des luttes communes sur une base d'égalité. Ce qui amènera les féministes catholiques québécoises à se démarquer des groupes anglophones.

Dans leur étude sur *La Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste et les revendications féministes au début du 20<sup>e</sup> siècle*, Marie Lavigne, Yolande Pinard et Jennifer Stoddart ont constaté qu'entre 1907 et 1933 :

La Fédération s'éloignera graduellement des revendications politiques et professionnelles les plus controversées, se dégagera des influences du mouvement de réforme progressiste et s'inspirera de plus en plus du féminisme chrétien<sup>43</sup>.

Les féministes du Québec vont continuer à revendiquer leurs droits. Ainsi, en 1912, le premier mouvement organisé et orienté principalement vers l'obtention du droit de vote des

---

42. Violette BRODEUR *et al.*, *Op. Cit.*, p. 16.

43. Marie LAVIGNE, Yolande PINARD, Jennifer STODDART, « La Fédération Nationale Saint-Jean-Baptiste et les revendications féministes au début du 20<sup>e</sup> siècle », dans : Marie Lavigne, Yolande Pinard (dir.), *Les femmes dans la société québécoise, aspects historiques*, [Études d'histoire du Québec, n° 8], Montréal, Éd. du Boréal Express, 1977, p. 93.

femmes au niveau fédéral voit le jour; Carrie Derick fonde la Montreal Suffrage Association<sup>44</sup>. En 1918, elles obtiendront le droit de vote aux élections fédérales<sup>45</sup>.

Un comité provincial prendra la relève pour le suffrage féminin. Après avoir connu bien des difficultés, il deviendra *La Ligue des droits de la femme* en 1929. Et c'est en 1940, que les femmes obtiendront le droit de vote au Québec.

#### 1.3.4 *Les changements apportés par la guerre*

La guerre de 1940 viendra changer les conditions de vie des femmes et leur permettra de sortir de la sphère privée. La main-d'oeuvre masculine ne suffisant plus, elles vont entrer massivement sur le marché du travail.

La guerre incite les gouvernements à faire appel aux femmes pour qu'elles viennent travailler en usine. On fait valoir leur capacité d'exercer tous les métiers. On leur offre des stages de formation en mécanique, en soudure, en électricité. Trois ans plus tard, on encouragera les femmes au foyer à accepter des emplois à temps partiel. À Montréal, six garderies sont créées afin de faciliter le travail des femmes<sup>46</sup>.

---

44. CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *Op. Cit.*, p. 3.

45. *Ibid.*, p. 3. Note : Au niveau provincial, le droit de vote était accordé aux femmes en 1916, au Manitoba, en Saskatchewan et en Alberta; en 1917 en Colombie-Britannique et en Ontario : en 1918 en Nouvelle-Écosse; en 1919 au Nouveau-Brunswick; en 1922 à l'Île-du-Prince-Édouard et en 1925 à Terre-Neuve. Au Québec, les femmes devront attendre encore vingt-deux ans, soit jusqu'en 1940, avant de voter au niveau provincial.

46. *Ibid.*, p. 4.

Cet encouragement du gouvernement en faveur du travail des femmes a fait l'objet d'une vaste campagne de contestation :

On dénonçait les octrois fédéraux aux garderies comme une mesure « communiste » portant atteinte à la morale chrétienne et aux droits de la famille. On imputait au travail des femmes l'augmentation de la prostitution, de l'alcoolisme, de la délinquance juvénile, la naissance d'enfants malingres et infirmes<sup>47</sup>.

Cela n'a pas empêché une forte concentration de femmes d'entrer sur le marché du travail. Cependant, dès la fin de la guerre, on assiste à un renversement dans l'attitude gouvernementale, ce dernier mettra tout en oeuvre pour inciter les femmes à retourner au foyer :

C'est la fin de la guerre, [...] Les garderies publiques sont fermées. Le gouvernement canadien décide de verser des allocations familiales. Au Québec, c'est aux chefs de famille qu'il entend les verser. Thérèse Casgrain se bat pour que les chèques aillent aux femmes et elle obtient gain de cause<sup>48</sup>.

La période d'après-guerre sera suivie par de profondes transformations sociales qui iront en s'accroissant surtout dans les années 60-69.

### 1.3.5 *La révolution tranquille*

La révolution tranquille et le mouvement de sécularisation qui en découle ont contribué à faire avancer la lutte des femmes pour atteindre leur égalité. La civilisation scientifique, technique et industrielle a conduit à une révision en profondeur des rapports hommes/femmes.

---

47. Violette BRODEUR *et al.*, *Op. Cit.*, p. 19.

48. CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *Op. Cit.*, p. 4.

Tous ces éléments ont favorisé l'émergence de nouveaux groupes de femmes passablement différents de ceux qui ont précédé : « Cette période de 60 à 69, marquée par de profondes transformations sociales, permet l'éclosion d'un mouvement plus large, d'inspiration libérale et réformiste<sup>49</sup>. »

Plusieurs facteurs contribueront à ce changement. Par exemple, l'éducation : l'accès pour les femmes à une plus grande diversité dans le domaine de l'éducation aura un impact important. Étant de plus en plus scolarisées, et par conséquent mieux outillées, elles élargiront la portée du mouvement.

Le 23 avril 1966 est fondée la Fédération des femmes du Québec (FFQ). Ce sont des femmes ayant l'expérience soit d'une carrière dans les professions libérales (Thérèse Casgrain, Monique Bégin) soit de l'action sociale et politique (Colette Beauchamp, Simone Chartrand, etc.). [...] Les actions de la Fédération convergent vers deux objectifs : l'éducation et la pression. La cause commune à tous les membres de la FFQ : « la promotion de la femme »<sup>50</sup>.

Dans la même année, l'Association féminine d'éducation et d'action sociale (A.F.É.A.S.) est fondée :

C'est une organisation féminine catholique très modérée. On y retrouve 60 % de mères au foyer et plusieurs se définissent comme collaboratrices de leur mari dans l'entreprise familiale. Ces femmes sont intéressées à la promotion féminine et à l'amélioration de la société par l'éducation sociale<sup>51</sup>.

---

49. Violette BRODEUR *et al.*, *Op. Cit.*, p. 25.

50. *Ibid.*, p. 25.

51. *Ibid.*, p. 25.

Au plan religieux, un fait important marque le milieu des années soixante. Les femmes sont admises dans les facultés de théologie : « En 1966, Olivette Genest et Ghislaine Boucher sont les premières femmes à être admises à la faculté de théologie de l'Université Laval, à Québec<sup>52</sup>. »

Dans une étude sur le féminisme et la religion au Québec, Monique Dumais mentionne que cette ouverture s'étend aussi dans les Grands Séminaires : « Vers le milieu des années soixante, les Grands Séminaires québécois ont ouvert leurs portes aux femmes qui désiraient étudier la théologie. À Rimouski, c'était en 1966<sup>53</sup>. »

La question religieuse fait surface. Se pose alors la question des relations entre les femmes et l'Église. Des femmes portent un regard critique sur l'institution ecclésiale. Monique Dumais rappelle la publication d'une petite brochure intitulée *La femme et la société cléricale*, réalisée par Fernande St-Germain et publiée par le Mouvement laïque de langue française à Montréal, en 1967<sup>54</sup>. Pour sa part, Élisabeth J. Lacelle signale qu'en 1969, des recherches ont

---

52. -----, *Brève chronologie pour faire mémoire des femmes en Église*, publiée à l'occasion du dixième anniversaire (1986-1996) de la session d'études de l'Assemblée des évêques du Québec sur *L'Église et le mouvement des femmes*, Montréal, avril 1996.

53. Monique DUMAIS, « Féminisme et Religion au Québec depuis 1960 » dans : Peter Slater (dir.), *Religion and Culture in Canada / Religion et Culture au Canada*, [Corporation Canadienne des Sciences Religieuses], Ottawa, Wilfrid Laurier Press, 1977, p. 153.

54. *Ibid.*, p. 154. Elle réfère à la brochure : Fernande Saint-Martin, *La femme et la société cléricale*, Montréal, Mouvement laïque de langue française, 1967.



été entreprises, elle fait mention de l'étude de la sociologue Colette Moreux, *Fin d'une religion? Monographie d'une paroisse canadienne-française*<sup>55</sup>.

Un autre fait extrêmement important viendra enrichir l'analyse féministe. Au cours des années 1960 et tout au long des années 1970 ont surgi, dans toutes les disciplines universitaires, des *Études de femmes* d'orientation féministe. En tant qu'investigatrice, Élisabeth J. Lacelle explique que ces programmes :

adoptent comme point de départ, comme méthode d'analyse et perspectives historiques le postulat que le savoir traditionnel, contenu et méthode, est structurellement affecté du fait qu'il soit le produit de penseurs et d'institutions de transmission du savoir à dominante masculine et de tradition patriarcale, et qu'en tant que tel ce savoir doit passer par une épreuve de déconstruction; [...] se donnent comme objectif de produire des visions et, s'il y a lieu, des méthodes qui intègrent l'expérience culturelle et religieuse, pour les études religieuses, des femmes, en vue d'affranchir les femmes, individuellement et comme groupe humain, d'un système patriarcal identifié comme aliénant, en ce sens qu'il freine leur pleine croissance en tant que femmes personnes humaines intégrales, avec ses ramifications racistes, capitalistes et de classes entre autres, et de faire émerger des manières de penser, de connaître, de s'habiter soi-même et le monde qui soient plus intégralement humaines<sup>56</sup>.

---

55. Élisabeth J. LACELLE, « Pertinence et sens d'une étude sur la femme et la religion au Canada français », dans : Élisabeth J. Lacelle (dir.), *La femme et la religion au Canada Français. Un fait socio-culturel. Perspectives et prospectives...*, [Femmes et religion I], Montréal, Éd. Bellarmin, 1979, p. 22. Elle rapporte l'étude de la sociologue Colette Moreux, *Fin d'une religion, Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1969.

56. Élisabeth J. LACELLE, *L'incontournable échange, Conversations oecuméniques et pluridisciplinaires*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1994, p. 275.

### 1.3.6 *Un féminisme plus radical*

Par ailleurs, la période 1969-1972 apporte une nouvelle caractéristique au mouvement des femmes québécoises. Un féminisme plus radical fait surface. C'est la création du Front de libération des femmes du Québec (F.L.F.) suite à une manifestation réunissant quelque deux cent femmes, contre le règlement anti-manifestation de l'administration Drapeau-Saulnier. Enchaînées les unes aux autres, elles ont voulu manifester leur désaccord :

nous voulions démystifier le symbole de la femme passive et douce qui s'assujettit à toutes les décisions. Notre manifestation remettait en question notre rôle dans la vie politique tout en dénonçant l'administration Drapeau-Saulnier. Nous n'étions plus la majorité silencieuse. Cette action ne touchait pas uniquement les femmes mais toute la société québécoise.

Pour cette manifestation nous avons rassemblé deux cents femmes en quarante-huit heures. Cette expérience prouvait, malgré toutes les théories masculines qui veulent démontrer le contraire, que les femmes sont aussi prêtes à s'engager que les hommes. Cent soixante-cinq manifestantes furent emprisonnées<sup>57</sup>.

Les membres du Front de libération des femmes du Québec forment un groupe diversifié :

les premières militantes du F.L.F. venaient du Rassemblement pour l'indépendance nationale (R.I.N.), du Front de libération populaire (F.L.P.), du Parti socialiste du Québec (P.S.Q.), du Comité ouvrier de St-Henri, du Théâtre radical du Québec (T.R.Q.), du mouvement étudiant, des milieux syndicaux (particulièrement de la

---

57. Francine BURNONVILLE, *Les femmes sont-elles allées trop loin? De la citoyenneté au pouvoir politique*, Montréal, Le Jour, éditeur, 1992, p. 181. Elle fait référence au : F.L.F.Q., « Historique », dans : *Québécoises deboutte*, tome 1, Montréal, Les éditions du Remue-Ménage, 1982, p. 66.

C.S.N.). D'autres sortaient directement de leur cuisine ou de leur milieu de travail<sup>58</sup>.

Ce mouvement à consonance politique regroupera diverses tendances et choquera : il sera revendicateur. Cependant, il disparaîtra un an plus tard.

En décembre 1971, le F.L.F. disparaît après de longs débats entre celles qui [...] véhiculent la théorie marxiste-léniniste sur l'oppression des femmes et celles qui, tout en étant anti-capitalistes, considèrent les rapports entre les hommes et les femmes comme une contradiction principale et non secondaire comme l'affirment les marxistes d'alors<sup>59</sup>.

C'est à travers ces différentes composantes que le mouvement des femmes évolue. On entre alors dans une nouvelle forme de féminisme qui ira au-delà d'un féminisme social cherchant à améliorer la société ou d'un féminisme revendicatif qui lutte pour des droits égaux mais qui remet en cause le système patriarcal.

Durant les années soixante-dix, d'importantes transformations vont s'opérer au sein du mouvement féministe.

Les féministes des années 1970, scolarisées et savantes, entreprennent leurs luttes à une époque où la grille d'analyse du monde passe par les sciences humaines, par la psychanalyse. Elles disposent d'outils scientifiques nouveaux pour analyser leur oppression. De plus, ce qui va changer en 1970, c'est que les féministes se constituent en mouvement non plus de promotion ou d'avancement de la femme, suivant les expressions utilisées par les réformistes, mais en mouvement de LIBÉRATION DES FEMMES. Libération a, à cette époque, une connotation politique forte et le mot fait partie des sigles des mouvements anticolonialistes, anti-impérialistes et autres; se libérer signifie, en tant que groupe social ou

---

58. Violette BRODEUR *et al.*, *Op. Cit.*, p. 29.

59. *Ibid.*, p. 30.

national, le droit de décider librement de ses conditions de vie, de faire ses propres choix politiques et personnels<sup>60</sup>.

Au cours des années suivantes, le mouvement des femmes au Québec est en plein essor et sa portée continue de s'élargir. Les groupes et les organismes de femmes se multiplient : « 1973, le Conseil du statut de la femme du Québec et, à Ottawa, le Conseil consultatif canadien sur la situation de la femme sont créés<sup>61</sup>. »

Les organismes déjà existants qui jusqu'à cette période avaient mené une action plutôt modérée, vont aller beaucoup plus loin dans leurs revendications. C'est le cas de l'A.F.É.A.S., (Association féminine d'éducation et d'action sociale) qui a commandé une enquête sur la participation des femmes dans la société et dans l'Église auprès de cent quarante-trois femmes entre quarante et cinquante ans<sup>62</sup>.

### 1.3.7 *L'Année internationale de la femme*

Le mouvement des femmes est en force et transforme la réalité sociale. En 1975, l'Organisation des Nations Unies déclare 1975 *Année internationale de la femme*. C'est un moment important pour le mouvement des femmes qui permettra un élargissement encore plus grand de son champ d'action : domaine syndical, luttes contre le viol et la violence, journal féministe, maison d'édition, théâtre, centre de documentation et de recherche, librairies, etc.

---

60. Francine BURNONVILLE, *Les femmes sont-elles allées trop loin?*, [...], p. 178.

61. CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *Op. Cit.*, p. 5.

62. Monique DUMAIS, *Religion and Culture in Canada /Religion et Culture au Canada*, [...], p. 154.

Cette même année, un effort de la part du clergé sera consenti :

En 1975, le Département de la Recherche de la Conférence Religieuse Canadienne livrait une étude sur le rôle de la femme dans la société civile et dans l'Église. En janvier 1976, l'Archevêché de Montréal faisait connaître un dossier de travail constitué à la suite d'une enquête menée auprès des femmes du diocèse de Montréal à l'occasion de l'Année internationale de la Femme, dans le but de recueillir leurs opinions et leurs aspirations quant à la situation des femmes dans l'Église. Le dossier a pour titre : *La femme, un agent de changement dans l'Église*; il a été élaboré par une équipe composée de six femmes et trois hommes<sup>63</sup>.

Rappelons à nouveau la mise sur pied du collectif *L'Autre Parole* en 1976, dont l'objectif est de poursuivre la critique des pratiques et des discours sexistes dans l'Église, l'affirmation et la présence d'une parole de femme dans la vie ecclésiale et la mise en place de ressources alternatives féministes aux plans spirituel, moral, théologique, etc.

### 1.3.8 *Les femmes entrent dans les structures*

En 1979, Lise Payette devient la première femme à occuper le poste de ministre à la Condition féminine<sup>64</sup>. Elle crée l'Office des services de garde à l'enfance. La même année, Claire L'Heureux-Dubé devient la première femme à être nommée juge à la Cour d'appel du

---

63. *Ibid.*, p. 154-155. Ce comité était composé de : Colette Cousineau, c.s.c., Jean-Pierre Dion, Serge Levasseur, prêtre, Thérèse Mandeville, Marie-Thérèse Olivier, Lilianne Plante, Dolores Riopel, s.b.c., Louis Telmosse, c.s.v., et Gisèle Turcot, s.b.c. Ce rapport a été publié : L'Archevêché de Montréal, « La femme, un agent de changement dans l'Église », *L'Église de Montréal*, 12 février 1976, n° 7, 94<sup>e</sup> année, p. 104. [Revue hebdomadaire publiée par l'Archevêché de Montréal]

64. CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *Op. Cit.*, p. 5.

Québec<sup>65</sup>. Quelques années plus tard, en 1987, elle deviendra la première Québécoise et la deuxième femme à être nommée juge à la Cour suprême du Canada<sup>66</sup>. Notons également que Lise Bacon est devenue vice-première ministre du Québec en 1985<sup>67</sup>.

Même au plan ecclésial, bien qu'elles soient extrêmement limitées par la structure institutionnelle, les femmes commencent malgré tout à s'y introduire : « En 1980, Gisèle Turcot, s.b.c., est nommée secrétaire générale de l'Assemblée des évêques du Québec<sup>68</sup>. »

### 1.3.9 *Un féminisme en expansion*

Les années quatre-vingt sont caractérisées par les nombreux acquis en faveur des femmes. Pour n'en nommer que quelques-uns : le service de perception des pensions alimentaires, la loi 89 reconnaissant l'égalité entre les conjoints vient modifier le Code civil, la réforme de la loi sur le divorce, etc.

De même en Église, les femmes feront quelques avancées :

En 1981, création d'un poste de *répondante à la condition des femmes* dans chaque diocèse du Québec, à l'invitation du Comité des affaires sociales (C.A.S.) de l'Assemblée des évêques du Québec et, par suite, création du *Réseau des répondantes diocésaines à la condition des femmes*.

---

65. *Ibid.*, p. 5.

66. *Ibid.*, p. 5.

67. *Ibid.*, p. 5.

68. -----, *Brève chronologie pour faire mémoire des femmes en Église*, Op. Cit., p. 1.

En 1985, le C.A.S. délègue Marie-Thérèse Roy-Olivier et Annine Parent au Forum international des femmes à Nairobi.

En 1986, les 1<sup>er</sup> et 2 mars, la session d'études annuelle de l'Assemblée des évêques du Québec a pour thème *L'Église et le mouvement des femmes*. Il en résulte un plan d'action qui va mobiliser des forces vives jusqu'à ce jour.

En 1987, le C.A.S. forme un groupe de travail sur la violence faite aux femmes suite à une recommandation de la session de 1986<sup>69</sup>.

Par contre, au plan social et religieux, le mouvement féministe québécois connaîtra une certaine stabilité au cours des années quatre-vingt-dix, par rapport à la décennie précédente. Mis à part le geste réparateur posé par les évêques du Québec à l'occasion de la fête du cinquantième anniversaire du droit de vote des femmes au Québec en avril 1990<sup>70</sup>, durant les prochaines années, les femmes vont surtout concentrer leurs efforts à faire avancer les dossiers déjà en marche. Par exemple, en Église, en 1989 et 1990, vingt-six forums diocésains ont été tenus sur le partenariat des femmes et des hommes dans l'Église. Pendant cinq ans (1990-1995), des sessions *Violence en héritage* ont été données dans les diocèses de l'Église du Québec. Suite à ces sessions, un colloque provincial *Ensemble briser l'engrenage* a été organisé.

De même, au plan social, la lutte des revendications se poursuit. Par exemple, quelques améliorations seront apportées concernant les normes du travail touchant directement les femmes :

---

69. *Ibid.*, p. 1.

70. *Ibid.*, p. 1.

En 1991, dans le cadre de sa politique familiale, le gouvernement du Québec améliore les clauses de la *Loi sur les normes du travail* relatives à la maternité et à la parentalité.

Aux élections de septembre 1994, malgré une stagnation de la proportion des femmes élues à l'Assemblée nationale, on assiste à une augmentation significative de leur présence au sein du Conseil des ministres : un tiers des ministres sont des femmes et le Comité des priorités est formé à 50 % de femmes.

De leur côté, les éducatrices en garderie remportent une victoire symbolique en faisant reconnaître leur droit à une plus juste rémunération pendant que les premières maisons des naissances s'ouvrent.

La Cour d'appel du Québec donne raison à madame Suzanne Thibodeau qui conteste les dispositions de la *Loi sur l'impôt sur les pensions alimentaires* pour cause de discrimination<sup>71</sup>.

C'est ainsi que s'est dessiné l'histoire du mouvement féministe au Québec. Cette longue route parcourue est parsemée de gains, de pertes, de temps forts, de reculs et de longs moments stagnants. Que pouvons-nous en conclure? Quelles observations pouvons-nous dégager de ce parcours?

#### **1.4 Les principaux traits caractéristiques qui se dégagent du parcours historique du mouvement des femmes au Québec**

En nous inspirant des études existantes sur l'histoire des femmes au Québec, nous avons tenté de relever les principaux points marquants nous permettant de retracer l'évolution du mouvement féministe dans les différents domaines : social, culturel, économique, politique et religieux. Comme première observation, signalons le constat de l'abstraction de la composante

---

71. CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME, *Op. Cit.*, p. 7-8.



religieuse à travers les études existantes sur l'histoire des femmes au Québec que nous avons consultées. Élisabeth J. Lacelle signale cette lacune : « Une première remarque s'impose pour la production canadienne française : la plupart de ces études ou bien taisent le fait religieux ou bien le postulent comme un élément oppresseur<sup>72</sup>. »

À travers ce parcours historique, nous avons tenté d'imbriquer cette composante religieuse comme partie intégrante d'un fait socioculturel. Cet exercice est révélateur de la condition de vie des femmes dans sa globalité et vient apporter un élément de réponse à notre question de départ que nous reformulons de la façon suivante : « Que s'est-il passé dans l'histoire du Québec pour qu'à une certaine époque, émerge un mouvement de libération de la femme? » Faisons d'abord le bilan des principaux points observés.

#### **1.4.1 *La situation économique, sociale, culturelle, politique et religieuse comme élément déclencheur***

Il apparaît clairement à travers ce parcours historique sur l'évolution du mouvement des femmes au Québec, que la situation économique, sociale, culturelle, politique et religieuse a favorisé, pour les femmes québécoises, une prise de conscience collective de leur condition. À partir des années 1830 jusqu'en 1880, les femmes ont vécu une nette régression par rapport à leurs droits dans le domaine politique, social et familial. Cette prise de conscience s'est faite à partir de leur propre expérience et a été alimentée par les courants réformistes et révolutionnaires de l'époque. Toutes ces conditions les ont contraintes à s'occuper de leurs affaires.

---

72. Élisabeth J. LACELLE, *La femme et la religion au Canada français*, [...], p. 21.

Comme tant de mots en « isme », le féminisme est un mot du 19<sup>e</sup> siècle, mais ce mot recouvre plusieurs significations. Le mouvement social qui y est rattaché n'est pas apparu inopinément. Il est né de la condition des femmes et c'est la conjoncture politique, économique et sociale du 19<sup>e</sup> siècle qui en explique l'émergence, à ce moment-là de l'histoire, en tant que mouvement organisé<sup>73</sup>.

Compte tenu de l'importance du facteur de la composante culturelle et religieuse dans un Québec majoritairement catholique, nous postulons que c'est non seulement la conjoncture politique, économique et sociale mais également culturelle et religieuse qui, dans son ensemble, a favorisé l'émergence, à ce moment-là de l'histoire, du féminisme en tant que mouvement organisé.

#### **1.4.2 *Le clergé : un facteur important de résistance***

Dans un Québec majoritairement catholique et francophone, on constate que le mouvement féministe a mis plus de temps à s'enraciner et à se développer chez les francophones que chez les anglophones<sup>74</sup>.

Au Québec, le féminisme a longtemps été vu par le clergé comme un mal qu'il fallait dénoncer. Dans sa participation à un recueil d'articles comme membre de la Société canadienne

---

73. Micheline DUMONT, « Le mouvement des femmes hier et aujourd'hui », *Institut Canadien de recherches sur les femmes (ICREF)*, [Serie "Feminist Perspectives féministes"], Ontario, publié par ICREF/CRIAW, (avril 1986-n° 5a) 5.

74. Jean-Paul ROULEAU, « La femme et la religion au Canada français : problématique sociologique », dans : Élisabeth J. Lacelle (dir.), *La femme et la religion au Canada français. Un fait socio-culturel. Perspectives et prospectives...*, [Femmes et religion I], Montréal, Éd. Bellarmin, 1979, p. 43-44.

pour l'étude de la religion, Monique Dumais relate un propos de M<sup>sr</sup> Louis-Adolphe Paquet, datant de 1919, qui illustre fort bien comment le féminisme était perçu par le clergé à cette époque :

Sous le nom de féminisme, un mouvement pervers, une ambition fallacieuse entraîne hors de sa voie la plus élégante moitié de notre espèce, et menace les bases mêmes de la famille et de la société. On n'a pas cru d'abord au danger, tant le succès d'une telle anomalie semblait invraisemblable. L'évidence est venue prouver que rien n'est à l'abri des emballements de l'esprit séduit par le prisme des théories captieuses<sup>75</sup>.

L'Église catholique québécoise a exercé un contrôle important et s'est servie de son influence pour décourager et freiner les adeptes à la cause féministe. Ce qui a ajouté aux multiples difficultés auxquelles les femmes devaient faire face. Nous convenons que le clergé n'est pas le seul facteur de résistance à considérer en regard de l'évolution du mouvement féministe au Québec<sup>76</sup>. Cependant, compte tenu de sa pertinence par rapport à notre sujet de recherche, nous le retenons comme facteur important de résistance tout spécialement concernant l'émergence du mouvement féministe au Québec.

#### 1.4.3 *Un choix de conscience difficile*

Les féministes chrétiennes vivaient un grand tiraillement entre, d'une part, la fidélité à la foi chrétienne et à l'enseignement transmis par l'Église catholique romaine qu'il faut situer dans son contexte avec le pouvoir d'autorité qui lui est attribué et, d'autre part, la fidélité à leurs

---

75. Monique DUMAIS, *Religion and Culture in Canada/Religion et Culture au Canada*, [...], p. 150.

76. Les femmes ont aussi rencontré d'énormes résistances au plan politique, économique et social.

convictions féministes. Nous pensons par exemple à la participation des femmes aux luttes ouvrières et leur insertion dans le champ du travail salarié :

l'emprise qu'exerce l'Église sur les femmes est basée sur une vision très conservatrice de leur rôle dans la société : elles sont vues comme les reines du foyer, les mères de tous les enfants que Dieu voudra bien leur envoyer et les gardiennes des valeurs morales. L'influence de l'Église freine l'insertion des femmes dans le champ du travail salarié et leur participation aux luttes ouvrières<sup>77</sup>.

Autrement dit, elles sont continuellement déchirées entre deux discours : un discours féministe qui appelle à sortir de la sphère domestique et privée tout en sauvegardant leur vocation de mère et d'épouse et un discours moral catholique qui condamne une telle idéologie féministe et appelle les femmes, selon le dessein de Dieu, à demeurer dans la sphère domestique et privée pour sauvegarder les valeurs familiales chrétiennes.

#### 1.4.4 *Une réalité différente pour les féministes francophones*

Il faut considérer également que la langue, la religion et les droits distinguaient les citoyennes québécoises francophones des citoyennes anglophones du Canada. Ce qui fait qu'au plan légal, il y avait au Canada, coexistence de deux catégories de citoyennes : celles du Québec et celles des autres provinces<sup>78</sup>.

---

77. Francine BURNONVILLE, *Op. Cit.*, p. 125.

78. Andrée LÉVESQUE, *Op. Cit.*, p. 19 : « Le Québec se trouve à la jonction des traditions françaises et anglo-saxonnes. L'Acte de Québec de 1774 garantissait aux Canadiens français, conquis onze ans plus tôt, le maintien de leurs lois et coutumes fondées sur la Coutume de Paris. À la veille de la Confédération canadienne, le Code civil de 1866 avait repris plusieurs articles du code Napoléon sur le statut de la femme et faisait du Québec un îlot de droit français en Amérique et dans un pays de droit coutumier, le Canada. Au plan légal, il y avait ainsi au Canada coexistence de deux catégories de citoyennes : celles du Québec et celles des autres provinces. »

L'initiative des regroupements féministes a presque toujours été prise par les anglophones. L'action menée par les féministes chrétiennes jusqu'aux années 1960 nous apparaît plutôt modérée, et cela s'explique : celles-ci ont dû apprendre à composer avec les limites imposées par leur réalité chrétienne et francophone. On n'a qu'à penser à l'histoire du vote des femmes au Québec. Compte tenu d'une réalité différente de celle des anglophones, les féministes francophones portaient toujours un pas derrière et devaient mettre beaucoup plus de temps et d'énergie pour acquérir leurs droits.

#### 1.4.5 *L'absence des revendications féministes face à l'Église jusqu'aux années soixante*

Les féministes chrétiennes ont mis beaucoup de temps à revendiquer leur place par rapport à leur situation en Église et à questionner tant le domaine religieux que l'institution elle-même. À première vue, cela peut paraître un peu contradictoire par rapport aux conclusions apportées par la recherche effectuée par l'historienne américaine, Gerda Lerner, concernant la conscience féministe que nous avons signalé plus haut, à l'effet que : « la religion représentait l'arène principale où les femmes ont construit leur conscience féministe. » Cependant, elle ajoute : « coupées de leur rapport millénaire au divin, les femmes ont tenté de diverses manières de le retrouver à l'intérieur des nouvelles structures religieuses qui sont apparues<sup>79</sup>. » C'est

---

79. Micheline DUMONT, *Pleins feux sur le Partenariat en Église, Actes du Symposium Le Partenariat hommes et femmes en Église*, [...], p. 20. Elle fait mention de l'ouvrage de Gerda Lerner.

précisément ce qu'elles ont fait en s'introduisant dans les différents mouvements à caractère chrétien tout en tenant compte de leur orientation féministe.

Demeurer dans les structures religieuses était, pour elles, la seule voie possible pour ne pas couper leur rapport au divin. Le regroupement des associations féministes sous une base confessionnelle en fait foi. C'était la seule voie possible pour le féminisme chrétien d'être reconnu, accepté et entendu dans une province majoritairement catholique. Cela est vrai mais est-ce vraiment la seule raison? Par exemple, dans quelle mesure la peur d'être coupées de leur rapport au divin a-t-elle pu être, pour les femmes, un facteur déterminant dans l'orientation du mouvement féministe chrétien?

Ce rapport au divin est essentiel pour des féministes chrétiennes. Et c'est dans la mesure où ce rapport au divin est assuré qu'elles peuvent continuer à cheminer en conciliant foi chrétienne et convictions féministes. Dans cette optique, même si cela impliquait pour elles une certaine soumission par rapport au contrôle exercé par le clergé et à l'autorité qui lui est attribuée, et malgré le fait que cette option les distançait de leurs soeurs anglophones, demeurer à l'intérieur des structures religieuses était, pour elles, la seule voie leur assurant la continuité essentielle dans leur rapport au divin tout en leur permettant de continuer d'avancer et de poser des gestes, si modérés soient-ils, pour construire une humanité nouvelle. Ce n'est que dans la mesure où elles découvriront un nouveau rapport au divin qu'elles revendiqueront leurs droits en Église.

#### 1.4.6 *Un nouveau rapport au divin*

Au début des années soixante, les femmes ont été admises dans les facultés de théologie. Mieux outillées, elles posent un regard critique sur l'institution ecclésiale en la situant dans un système patriarcal. Elles démystifient comment a été compris et conçu le pouvoir sacré attribué à l'Église. À partir de ce constat, elles découvrent un nouveau rapport au divin et commencent à élaborer un nouveau discours sur Dieu à partir de leur expérience de femme.

Il nous paraît évident que le mouvement des femmes cherche à répondre à un besoin qui s'exprime à travers une soif de justice, un besoin d'être, d'exister qui ne peut être comblé que dans la mesure où il est reconnu par l'Autre. Les femmes cherchent à être reconnues comme *des êtres humains à part entière*.

Ici, le rapport au divin prend toute son importance; les femmes vont chercher à combler ce grand désir profond qui est celui de la reconnaissance de l'Autre en découvrant un nouveau rapport au divin. Elles vont chercher à se reconnaître dans ce Dieu : « à son image il les créa » (Gn 1,27), tout autant qu'elles vont chercher à être reconnues par lui : « homme et femme, il les créa » (Gn 1,27). Et c'est dans la mesure où ce besoin est comblé qu'elles élaborent un discours sur Dieu permettant de faire « exister » les femmes.

Ces quelques observations orientent notre analyse du contenu des différents discours sur Dieu dans le champ du discours féministe québécois. Cette analyse devrait nous permettre de

dégager comment les femmes vivent leur rapport au divin dans une perspective féministe? Et comment elles arrivent à se le représenter?

#### 1.4.7 *Le mouvement des femmes et l'Église*

Si les femmes ont mis beaucoup de temps à passer à l'étape du questionnement de leur condition en Église, elles ont mis très peu de temps à se rattraper. Les études et les recherches féministes se sont multipliées pour tenter de découvrir les fondements théologiques responsables de leur invisibilité tant dans l'Église que dans la théologie au cours des siècles. Les chercheuses ont accompli un travail de retrouvailles des femmes qui a conduit à la mise en oeuvre d'une nouvelle épistémologie<sup>80</sup> et au développement d'une nouvelle herméneutique des textes et des symboles bibliques.

Ce changement de paradigme a fondamentalement remis en question l'Église et la place qu'elle accorde aux femmes tant au plan de sa structure institutionnelle, que de son discours et de sa pratique. S'ouvre alors, un discours sur le rôle et la place de la femme en Église :

Ce discours a pris naissance dans des groupes de femmes engagées en Église. Réfléchissant sur leur situation, sur la place qui leur était faite, sur leurs relations

---

80. Monique DUMAIS, « L'Autre Salut : femmes et religions », dans : *Recherches Féministes. L'Autre Salut*, Québec, Les impressions G.S.M., 3/2 (1990) 3.

Note : *Recherches Féministes* est une revue scientifique francophone à visée interdisciplinaire. Elle a pour objectif de contribuer à l'avancement de la recherche féministe par la diffusion de résultats inédits de recherche empirique. La revue publie aussi des textes de réflexion théorique, méthodologique et épistémologique, des notes de recherche, des comptes rendus de livres et de pratiques féministes novatrices, des bibliographies et d'autres informations pertinentes à la recherche.



avec les autorités ecclésiales, ces femmes développèrent une vision de l'Église et de son fonctionnement qui a [sic] rapidement suscité des questions tout à fait inédites<sup>81</sup>.

Malgré le fait que l'Église catholique romaine n'était pas prête à les accueillir, les femmes ont quand même revendiqué leur place dans l'Église.

Ces questions, elles les partagèrent avec des évêques qui, tout en reconnaissant la justesse de leur analyse, se demandaient en même temps comment introduire ces préoccupations dans la vie d'une Église qui ne semblait pas du tout prête à les accueillir<sup>82</sup>.

L'Église a mis beaucoup de temps à discerner l'ampleur du mouvement de libération de la femme. Selon André Naud, il aura fallu vingt ans pour qu'on découvre les exigences concrètes de l'égalité des hommes et des femmes dans l'Église. [...] Jean XXIII a parlé de l'émergence de cette conscience nouvelle comme d'un signe des temps<sup>83</sup>. Les Pères du Concile Vatican II n'ont pas considéré ce fait :

Le cardinal Maurice Roy répétait que la question de la place de la femme dans l'Église et la société était l'une de celles que le Concile n'avait pas su discerner, « qu'on n'avait pas vu venir ». Il n'y a d'ailleurs qu'à consulter la synopse des textes conciliaires pour s'en rendre compte!<sup>84</sup>

---

81. M<sup>re</sup> Pierre MORISSETTE, « Bilan d'un engagement », dans : Denise Couture (dir.), *Les femmes et L'Église, suivi de Lettre du Pape Jean-Paul II aux femmes*, [Débats de l'Église], Montréal, Éditions Fides, 1995, p. 57.

82. *Ibid.*, p. 57.

83. André NAUD, « Égalité fondamentale et partenariat intégral », *Pleins Feux sur le Partenariat en Église, Actes du Symposium; Le partenariat hommes et femmes en Église*, Montréal, Éd. Paulines, 1997, p. 198. Il cite : JEAN XXIII, *Pacem in terris*, 15; *Gaudium et Spes*, 9.

84. M<sup>re</sup> Pierre MORISSETTE, *Op. Cit.*, p. 56.

Cependant, particulièrement au Québec, les changements apportés par la mise en application du Concile Vatican II en regard d'une plus grande ouverture sur le monde, ajoutés au fait que la question du rôle des femmes en Église soit rendue sur la place publique auront favorisé une approche dialectique entre l'Église et le mouvement de libération des femmes. Certains évêques québécois ont fait preuve et ont démontré une réelle volonté à faire avancer la cause des femmes en Église. Les quelques faits relatés dans ce parcours historique en font foi. Cependant, ils ont tous été confrontés aux limites de leur pouvoir face à celui de Rome...

#### **1.4.8 *Le féminisme et ses diverses significations***

Le mouvement féministe québécois n'est pas homogène. Il englobe en son sein différents courants féministes influencés par les grands courants idéologiques qui ont traversé les pays industrialisés. Il y a diverses significations rattachées au mot « féminisme ». On parle, selon le cas, d'un féminisme radical, modéré, réformiste, révolutionnaire ou d'un féminisme tout court. Tout cela nécessite une conceptualisation des différentes significations qui lui sont rattachées. Il importe donc d'en explorer le contenu dans son sens premier.

Le parcours historique que nous venons de faire démontre que les femmes n'ont cessé de réclamer leurs droits à l'égalité. C'est en fait, la définition que fournit le dictionnaire en

regard du féminisme : « doctrine qui préconise l'amélioration et l'extension du rôle et des droits des femmes dans la société<sup>85</sup>. »

Cependant, cette doctrine comporte différentes orientations qui s'expriment à travers diverses tendances. Le mouvement des femmes et le féminisme se distinguent selon l'orientation de chacun. Francine Descarries et Shirley Roy dans leur brochure *Essai de typologie* font cette distinction :

Le mouvement des femmes évoque « le vaste ensemble de discours et de pratiques qui questionnent et dénoncent les conditions discriminatoires subies par les femmes et qui préconisent des modalités de transformation de ces conditions, quels que soient leurs fondements politiques, idéologiques et théoriques ». [...] Le féminisme désigne « l'ensemble plus restreint de discours et de pratiques qui donnent priorité à la lutte des femmes et qui posent comme finalité l'abolition, du moins la transformation en profondeur, de l'ordre patriarcal<sup>86</sup>. »

Malgré cette distinction, le mouvement des femmes et le féminisme reposent sur une base commune : *l'inégalité des rapports entre les hommes et les femmes*. Et c'est par rapport aux différentes conceptualisations du rapport hommes/femmes que leurs analyses diffèrent. Pour cette raison, nous suggérons l'alliage de ces deux notions : préconiser des modalités de transformation, donner priorité à la lutte des femmes et poser comme finalité l'abolition de l'ordre patriarcal, pour que femmes et hommes vivent des rapports égaux.

---

85. PETIT LAROUSSE, *Le Petit Larousse illustré*, Dictionnaire encyclopédique en couleurs, Montréal, Librairie Larousse (Canada) Limitée, 1992, p. 433.

86. Francine DESCARRIES-BÉLANGER, Shirley ROY, « Le mouvement des femmes et ses courants de pensée : essai de typologie », *Institut canadien de recherches sur les femmes (ICREF)*, [Coll. Les documents de l'ICREF], Ottawa, (mars 1988-n° 19) 2-3.

#### 1.4.9 *Les études féministes et leurs diverses tendances*

Nous avons retenu comme fait extrêmement important l'implantation en milieu universitaire des programmes en études de femmes en regard de son impact considérable sur le développement, l'approfondissement et la crédibilité de l'analyse féministe.

Cette dernière dénonce les rapports inégalitaires entre les hommes et les femmes, cependant, cette notion d'égalité s'exprime selon les différentes conceptualisations du rapport entre le masculin et le féminin qui influencent l'élaboration des différents discours féministes.

Les études féministes auront permis d'approfondir les différents concepts et d'élucider certaines embûches que comportent les limites du vocabulaire. Par exemple, le concept d'égalité examiné sous l'angle de la complémentarité comporte un piège : égaux mais différents, l'homme est le référent et le masculin est élargi à l'universel. D'autres vont opter pour une vision unitariste qui implique la négation de toute différence. Cette vision conduit à traiter les femmes *comme* des hommes. D'autres endossent une vision essentialiste dans l'affirmation de la spécificité des femmes : la différence tient dans la manière spécifique d'être, de penser, de créer et d'agir. Dans ce cas, ce que l'on fait dépend de l'identité sexuée<sup>87</sup>. Par ailleurs, l'approfondissement de l'analyse féministe a conduit à une nouvelle approche qui renvoie au concept de rapports sociaux de sexe :

---

87. Denise VEILLETTE, *Femmes et religions*, [...], p. 6-7. Elle fait une analyse de la problématique féministe en établissant les limites que comportent les différentes approches. Elle favorise une nouvelle approche féministe à partir d'une analyse des rapports sociaux de sexe.

dans la rencontre sexuée entre les femmes et les hommes s'établit un rapport social conflictuel, à la limite un rapport de force. Selon cette théorie, les inégalités entre les femmes et les hommes ne proviennent pas de la nature mais de l'histoire<sup>88</sup>.

Nul doute que ces programmes en études de femmes ont eu un impact majeur sur l'élaboration des études féministes en permettant, dans un encadrement universitaire, de développer une méthode scientifique rigoureuse en s'appuyant sur des études scientifiques et littéraires sérieuses.

Dans le cadre d'une analyse de contenu du discours théologique féministe, il nous apparaît important de bien situer le discours des théologiennes par rapport aux différentes conceptualisations du rapport entre le masculin et le féminin.

---

88. *Ibid.*, p. 7.

## Conclusion

Ce parcours historique que nous venons de faire est révélateur non seulement de la condition de vie des femmes qui a suscité leur prise en charge, mais également des luttes que les femmes ont dû mener et des résistances auxquelles elles ont eu à faire face. Il est également révélateur de l'impact considérable de la composante religieuse dans l'évolution du féminisme québécois.

À travers une longue trajectoire, le féminisme québécois a suscité d'importants changements au plan social, économique et politique tout autant que dans les traditions culturelles et religieuses. Dans son ensemble, le mouvement de libération des femmes est un véritable « signe des temps » et reconnu comme tel. Il constitue une des révolutions les plus marquantes du XX<sup>e</sup> siècle. C'est un fait sans précédent dans toute l'histoire de l'humanité. Élisabeth J. Lacelle résume bien l'ampleur de ce mouvement :

Le mouvement de la venue des femmes à une étape décisive de leur croissance humaine, à la fois individuellement et collectivement, aura marqué le XX<sup>e</sup> siècle. On reconnaît aujourd'hui que ce mouvement n'est plus intraculturel seulement (un fait de société post-industrialisée par exemple) mais qu'il est devenu interculturel; même si les objectifs immédiats, les moyens adoptés, les visions sociétales et spirituelles qu'il postule peuvent varier d'une région à l'autre tout comme aussi, les résistances à sa venue. C'est leur vocation humaine, historique, au sens le plus large, que les femmes repensent et reformulent non seulement en ce qui concerne le domaine de la vie privée mais aussi de la vie publique. [...] Aujourd'hui, le mouvement ne se résume plus à des revendications pour que les femmes aient une place dans la société et l'Église. Il prend de plus en plus la forme d'un projet humain global, [...] il promeut un

projet commun de femmes et d'hommes dans tous les domaines de la vie : politique, économique, juridique, scientifique, parentale, amoureuse, culturelle, artistique, spirituelle. [...] La Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes des Nations Unies constitue la base des bilans qui rendront compte d'une situation mondiale à Nairobi en juillet 1985. C'est là un fait sans précédent [...] dans l'histoire de l'humanité<sup>89</sup>.

Ce chapitre soulève la question de l'importance du rapport au divin pour tout être humain, notamment celles de l'image et des symboles qui sont l'expression de ce rapport à Dieu. Si les femmes ont cherché à être *reconnues* comme êtres humains à part entière, tant au plan social, politique, économique et culturel, il en est de même au plan divin. Ce changement de paradigme s'opère sur tous les plans. Or, de quelle manière le discours théologique féministe s'est-il développé? Nous nous proposons dans un premier temps, de suivre le parcours de l'élaboration de la théologie féministe. Cet exercice nous permettra de mieux saisir sur quelles bases cette théologie s'appuie pour ensuite tenter de circonscrire les diverses tendances qui en découlent. C'est précisément ce que nous allons approfondir dans le prochain chapitre.

---

89. Élisabeth J. LACELLE, *L'incontournable échange, Conversations oecuméniques et pluridisciplinaires*, [...], p. 15-16.

## CHAPITRE 2

### La théologie féministe québécoise

#### 2.1 Élaboration du discours des théologiennes féministes dans le champ du discours sur Dieu

Le parcours historique que nous avons exploré dans la première partie de ce travail nous a révélé que le mouvement de libération des femmes s'est dessiné au fur et à mesure que les femmes prenaient conscience de la discrimination et des inégalités dont elles étaient victimes. Cette non-reconnaissance de leur être est à l'origine des injustices qui leur sont faites : domination, assujettissement, subordination, et cela, dans tous les domaines : politique, économique, social, culturel et religieux.

Cette identification d'une oppression commune aux femmes a surgi à l'intérieur même de leur accession au monde du travail, de leur engagement dans les luttes syndicales, dans la politique, ou dans l'action ecclésiale<sup>90</sup>.

La première expérience en est une de *souffrance*. Blessées au plus profond de leur être, les femmes ont entrepris une longue démarche de *libération*.

---

90. Louise MELANÇON, « La prise de parole des femmes dans l'Église », dans : Monique Dumais et Marie-Andrée Roy (dir), *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éd. Paulines & Médiaspaul, 1989, p. 18.



Il y a une prise de conscience d'une blessure. Cette prise de conscience est fondamentale, elle permet une lecture à partir des lieux d'oppression et permet d'élargir l'analyse aux autres situations vécues par les femmes<sup>91</sup>.

C'est pourquoi, il nous est apparu important de parcourir l'histoire du mouvement de libération des femmes pour bien saisir ce qui l'a fait émerger, parce que c'est à partir de cette *mauvaise expérience vécue*, qu'elles ont dessiné une nouvelle histoire qui tient compte de ce qu'elles sont : des êtres humains à part entière.

Pour bien comprendre comment s'est développé le discours sur Dieu dans la pensée féministe, il faut partir du postulat de base : « *je suis avant tout un être humain* ». Toutes les revendications sont faites dans ce sens-là : « Se donner naissance, [...] se donner la possibilité d'exister avec tout leur potentiel, d'être capables de l'utiliser à son maximum, d'être reconnues positivement à part égale avec les hommes<sup>92</sup>. »

Commence ainsi une relecture du discours sur Dieu. Pourquoi cette inégalité? Qu'en est-il au plan divin?

Si les femmes sont maintenues dans un statut d'infériorité dans la plupart des religions, aussi bien dans le christianisme, le judaïsme, la religion musulmane que dans l'hindouisme, faut-il accuser Dieu de ne pas aimer les femmes?

---

91. Marie-Rose MAJELLA, « Des femmes font de la théologie. Comment s'y prennent-elles? », *L'Autre Parole*, (septembre 1991-n° 51), p. 13.

92. Monique DUMAIS, « Di-vagations féministes ou confirmer les vagues », *Perspectives éthiques sur la condition des femmes*, à l'occasion du 50<sup>e</sup> anniversaire de l'obtention du droit de vote des femmes au Québec, Rimouki, Groupe de Recherche Ethos, 1990, p. 63-64.

N'est-ce pas plutôt les hommes qui n'ont pas su se défaire de leurs préjugés méprisants et parfois destructeurs vis-à-vis des personnes de l'autre sexe?<sup>93</sup>

Elles vont chercher à se reconnaître dans ce Dieu tout autant qu'elles vont chercher à être reconnues par lui dans le but d'accroître l'estime de soi. Monique Dumais fait état du mémoire de maîtrise (1986) de Kathleen Zang, de l'Université de Calgary en Alberta, portant sur *female self-esteem and female Gods-symbols*, qui a fortement démontré :

comment des références à des symboles féminins pour représenter Dieu peuvent contribuer à développer et à accroître l'estime de soi chez les femmes. « Quand j'entends parler de Dieu sous un mode féminin, [rapporte l'une des femmes interrogées lors de sa recherche], j'éprouve un immense sentiment de joie. En percevant Dieu comme femme, nous nous sentons plus pleinement inclus dans le Corps du Christ. »<sup>94</sup>

Bref, une volonté profonde d'instaurer ce partenaire manquant dans le discours théologique, elles chercheront ainsi à démasquer Dieu, à le voir « autrement ». Élisabeth J. Lacelle nous rapporte ce même constat fait par Carol Christ :

les femmes en recherche religieuse de l'intérieur de leur conscience féministe font dramatiquement l'expérience de leur non-existence (non-être, *nothingness*) dans les religions traditionnelles (rites, langage, symboles, modèles, institutions organisationnelles). Elles cherchent des présences spirituelles et cosmiques qui

---

93. Monique DUMAIS, *Recherches Féministes, L'Autre Salut*, [...], p. 1.

94. Monique DUMAIS, « Christa et reconnaissance des femmes », *L'Autre Parole*, (hiver 1998-n° 76) 21-22. Elle cite : Kathleen Zang, *Female Self-Esteem and Female God-Symbols*, mémoire de maîtrise ès-arts, présenté au département of Religious Studies. The University of Calgary, Alberta, April 1986, 122 p. Citation : p. 29.

leur soient des sources d'énergie pour aller jusqu'au bout de leur existence religieuse et sociale<sup>95</sup>.

Dans la première partie de ce chapitre, nous nous proposons de voir d'abord sur quel fondement repose la théologie féministe et de connaître les diverses catégories de discours. Nous tenterons ensuite de comprendre le parcours poursuivi dans le développement et l'élaboration du discours théologique féministe.

## 2.2 Fondement de la théologie féministe

En regard des sciences religieuses et de la théologie, le savoir féministe s'élabore selon divers points de vue. Mais malgré ces divergences d'approches, le discours théologique qui en découle part d'un même fondement et remet en question la patriarcalité dans les institutions, et particulièrement, dans l'Église catholique romaine.

Au cours des années 1970, [les] études démontrent une solidarité dans leur objectif de lutte contre une religion à dominante masculine avec tout ce que cela peut représenter de doctrines, de législations et d'institutions liées à une structure mentale, sociétale et religieuse de type patriarcal<sup>96</sup>.

---

95. Élisabeth J. LACELLE, *L'incontournable échange, Conversations oecuméniques et pluridisciplinaires*, [...], p. 21.

96. Élisabeth J. LACELLE, « Les sciences religieuses féministes : un état de la question », dans : Denise Veillette (dir.), *Femmes et Religions, Études sur les femmes et la religion/Studies in Women and Religion*, [Corporation Canadienne des Sciences Religieuses, 1], Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995, p. 49.

Cette relecture du discours sur Dieu veut *libérer la Parole* de l'enfermement patriarcal dans lequel elle s'est inscrite pour la relire et la *re-dire* en tenant compte de sa dimension féminine qui a toujours été occultée.

Lire la Bible avec tout notre être de femme, la laisser résonner à travers nos expériences de femmes et exprimer ce qui émerge de cette relecture constituent des étapes nécessaires pour que les femmes puissent se réapproprier la Bible et s'inscrire dans la tradition chrétienne désormais plus prégnante de l'expression des femmes et des hommes<sup>97</sup>.

Ce nouveau discours sur Dieu sera élaboré à partir de leur expérience de femme :  
« Notre pratique théologique se fonde sur nos expériences, entre autres, nos expériences d'exploitation, d'oppression en tant que femmes<sup>98</sup>. »

Par exemple, à partir de l'occultation qu'elles expérimentent dans leur vécu actuel, elles prennent conscience de l'occultation des femmes comme sujets actifs dans l'histoire de l'expérience de foi héritée des Écritures. Elles vont alors en faire une relecture en mettant en lumière l'apport des femmes en regard de l'expérience de foi vécue par les hommes et les femmes qui constituent le peuple de Dieu.

En se basant sur leur propre expérience, elles découvrent ainsi une nouvelle façon de faire la théologie.

---

97. Monique DUMAIS, « Lire la Bible avec tout notre être de femme », *L'Autre Parole* [Spécial relectures bibliques], (février 1983-n° 20) 8.

98. Marie-Rose MAJELLA, *Op. Cit.*, p. 13.

leur pratique théologique se fonde sur leurs expériences d'exploitation et d'oppression en tant que femmes. La prise de conscience de cette blessure et la conviction d'être, en tant que femmes, des « sujettes » libres et responsables, [les] amènent à lutter pour que la parole des femmes puisse s'exprimer pleinement<sup>99</sup>.

Dans son étude sur la diversité des utilisations féministes du concept *expérience*, Monique Dumais cite les propos de Sheila A. Collins qui affirmait en 1974 que : « les femmes avaient commencé depuis cinq ans à prendre sérieusement leur propre expérience comme la base pour faire la théologie<sup>100</sup>. »

### 2.3 Définition du concept *expérience*

Le parcours historique du mouvement de libération des femmes a démontré que *l'expérience* d'injustice qu'ont vécue les femmes a été un facteur déterminant dans le processus d'élaboration du discours féministe. Pour Monique Dumais, il y a une diversité des utilisations du concept « expérience des femmes » en sciences religieuses. S'appuyant sur la thèse de Jean-Pierre Jossua, elle définit le concept *expérience* comme suit :

le mot *expérience* comprend [...] au moins cinq aspects : a) une saisie d'une réalité; b) une participation réelle à ce qui se passe; c) une prise de conscience;

---

99. Monique DUMAIS, « L'Autre Parole, lieu de convergence d'une militance et d'une recherche féministes », *L'Autre Parole*, (printemps 1996-n° 69) 9.

100. Monique DUMAIS, « Diversité des utilisations féministes du concept expériences des femmes en sciences religieuses », *The CRIAW Papers/Les Documents de l'ICREF*, CRIAW/ICREF, Canadian Research Institute for the advancement of women/Institut Canadien de Recherches sur les femmes, Ottawa, (juin 93-n° 32) 1. Elle cite Sheila A. Collins : « It was five years ago that women began to take their own experience seriously as the basis for doing theology ». Sheila Collins, in Sergio Torres and John Eagleson (eds.), *Theology in the Americas*, Maryknoll, Orbis Books, 1976, p. 363.

d) une interprétation de ce qui est perçu et saisi; e) un caractère englobant dans l'appréhension d'un secteur de l'existence<sup>101</sup>.

L'expérience humaine et chrétienne, qu'elle soit individuelle et/ou collective implique une vaste diversité d'expressions du fait qu'elle est soumise aux différents aspects qui la composent. Par exemple, même individuellement, l'interprétation de ce qui est perçu et saisi trouvera une expression différente d'un individu à l'autre.

La réflexion théologique chrétienne résulte de la diversité d'interprétations de l'expérience de foi individuelle et collective des premiers chrétiens. Il en est de même de la réflexion théologique féministe. En prenant comme base, leur expérience de femmes, elles vont élaborer des discours théologiques qui reflètent l'expression d'une diversité d'interprétations de leur expérience en tant que femme individuellement et collectivement, dépendamment de l'interprétation de ce qui est perçu et saisi dans cette expérience.

Appliquée tant à la science théologique qu'aux sciences en général, cette définition du concept *expérience* engendre avec elle une diversité de discours qui seront élaborés selon l'utilisation des différents aspects qu'il englobe. Ce qui nécessite une catégorisation des discours féministes. Tentons dès maintenant de les circonscrire.

---

101. *Ibid.*, p. 1-2 . Elle cite : Jean-Pierre Josua, « Expérience chrétienne. 11. Élaboration théologique », *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 238.

Cf. aussi Élisabeth J. Lacelle et Thomas R. Potvin, éditeurs, *L'expérience comme lieu théologique*, (Héritage et projet, 26), Montréal, Fides, 1983.

## 2.4 Catégorisation des discours théologiques féministes

Le discours féministe se présente sous différentes formes. Il se dessine à travers des courants de pensée auxquels se rattachent diverses tendances. Tout au long de son élaboration, des analystes féministes ont tenté de circonscrire les diverses catégories des discours.

### 2.4.1 *Collins et Christ*

Dans les années soixante-dix : « Collins (1974) et Christ (1977) ont discerné deux orientations majeures parmi les théologiennes féministes : les réformistes et les révolutionnaires<sup>102</sup>.

**2.4.1 a) *Les réformistes et les révolutionnaires.*** Elles regroupent dans les réformistes toutes celles qui, tout en maintenant leur allégeance à la tradition chrétienne, dénoncent toutes distorsions culturelles en regard de l'infériorisation des femmes. Tandis qu'elles regroupent dans les révolutionnaires toutes celles pour qui la chrétienté est irréconciliable avec un projet d'humanité féministe. Ces dernières cherchent donc à expérimenter des voies nouvelles<sup>103</sup>.

---

102. *Ibid.*, p. 3.

103. Monique DUMAIS, *The CRIAW Papers/Les Documents de l'ICREF*, CRIAW/ICREF, [...], p. 3. Elle fait état de l'analyse de Collins et Christ : Sheila A. COLLINS, *A Different Heaven and Earth*, Valley Forge, Judson Press, 1974.; Carol P. CHRIST, « The New Feminist Theology : A Review of the Literature 2 », *Religious Studies Review*, 4/4 (1977) 203-212.

### 2.4.2 *Élisabeth J. Lacelle*

En 1985, dans son analyse, Élisabeth J. Lacelle distinguait trois courants : *post ou para chrétien, chrétien/post-chrétien et chrétien-réformiste/réformateur*<sup>104</sup>.

**2.4.2 a) *Le courant post ou para chrétien***<sup>105</sup>. Élisabeth J. Lacelle regroupe dans ce courant des théologiennes pour qui les traditions chrétiennes sont irréconciliables avec un projet d'humanité féministe. Elle discerne deux tendances à l'intérieur de ce courant : une tendance « théalogique » qui s'exprime autour du culte de la Déesse et une tendance philosophico-religieuse dans une perspective anti-christianisme. Toutes deux rejettent les traditions religieuses.

**2.4.2 b) *Le courant chrétien/post-chrétien***<sup>106</sup>. Dans ce courant, l'expérience des femmes est prioritaire et devient une norme presque absolue. Ces femmes font une analyse critique et sévère du patriarcat. Elles tentent d'introduire l'expérience féministe dans tous ses aspects politiques, culturels, sociologiques et biologiques, à la tradition de la foi. Elles reformulent la foi chrétienne et développent une théologie au féminin. Malgré tout, elles maintiennent leur allégeance au christianisme.

---

104. Élisabeth J. LACELLE, *L'incontournable échange, Conversations oecuméniques et pluridisciplinaires*, [...], p. 20-33.

105. *Ibid.*, p. 20.

106. *Ibid.*, p. 24.



**2.4.2 c) *Le courant chrétien-réformiste/réformateur.*** Ce courant se distingue de l'autre dans le fait qu'il cherche à mettre en corrélation la tradition de la foi chrétienne et l'expérience croyante féministe. Ces femmes font une analyse et une critique le plus souvent radicale de la tradition chrétienne, tout en maintenant un dialogue constant avec la Tradition ecclésiale.

### **2.4.3 *Marie-Andrée Roy***

Pour sa part, Marie-Andrée Roy en voulant rendre compte de la réalité des femmes de l'Église du Québec a limité son analyse aux théologiennes québécoises. Pour elle, le discours des théologiennes est pluriel. Elle relève trois grands courants, d'importance inégale : celui de l'exaltation du pouvoir féminin à travers l'histoire de l'Église, celui d'un féminisme de la réconciliation entre les hommes et les femmes et celui qui adopte des perspectives féministes radicales<sup>107</sup>.

**2.4.3 a) *L'exaltation du pouvoir féminin***<sup>108</sup>. Marie-Andrée Roy regroupe dans ce courant celles qui tentent de retracer dans l'histoire de l'Église une époque où les femmes détenaient un pouvoir. Elles sont à la recherche d'un pouvoir perdu. Elles mettent en lumière les abesses et les diaconesses. Ce courant serait minoritaire actuellement. Il apporte une critique très sévère par rapport au sexisme. Il se situe dans la ligne du néo-féminisme qui prévoit une ère féminine pour le prochain siècle. Il demeure quand même rattaché à la foi chrétienne. Ce courant

---

107. Marie-Andrée ROY, *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*, [...], p. 70.

108. *Ibid*, p. 70.

se rapproche passablement de celui qu'Élisabeth J. Lacelle identifie dans la ligne de pensée d'un *courant chrétien/post-chrétien*.

**2.4.3 b) *Le féminisme de la réconciliation***<sup>109</sup>. Ce dernier, sous un vocable différent, s'apparente au *courant chrétien-réformiste/réformateur*. Basé sur la réciprocité humaine d'une cohumanité homme/femme renouvelée en Jésus-Christ, ces femmes posent les rapports homme/femme en termes de *réconciliation*. Elles cherchent à mettre en corrélation cette approche féministe et la foi chrétienne. Elles font une analyse critique de la tradition patriarcale tout en maintenant le dialogue ecclésial.

**2.4.3 c) *Perspectives féministes radicales***<sup>110</sup>. Marie-Andrée Roy regroupe dans ce courant de pensée toutes celles qui, à partir des sciences humaines apportent une critique par rapport à l'organisation ecclésiale en regard de la place qu'y occupent les femmes. Dans une perspective féministe radicale, elles dénoncent les pouvoirs qui se vivent dans l'Église à partir de leur expérience féministe tout en maintenant leur allégeance à la foi chrétienne. Ce courant s'apparente au *courant chrétien/post-chrétien*.

#### **2.4.4 *Monique Dumais***

Enfin, Monique Dumais tente de qualifier les diverses tendances rattachées aux discours théologiques en les regroupant selon les diverses perspectives dans lesquelles ils s'insèrent. Elle

---

109. *Ibid.*, p. 73.

110. *Ibid.*, p. 79.

présente dix perspectives qu'elle regroupe en fonction soit de l'orientation de base, des sujets traités ou des moyens utilisés : *les aventureuses, les gynocentriques, les enracinées* en fonction de leurs orientations de base; *les herméneutes, les éthiciennes et les spirituelles* à partir des sujets traités; *les partenaires, les oecuméniques, les interpellantes et les critiques* en fonction des moyens utilisés<sup>111</sup>.

**2.4.4 a) *Les aventureuses***<sup>112</sup>. Tout en demeurant attachées à la tradition religieuse qu'elles ont reçue, elles dénoncent la culture patriarcale qui l'a marquée. Elles tentent de transformer cette tradition en y introduisant leurs expériences de femmes. Elles s'engagent sur la voie aventureuse de la découverte de nouveaux dynamismes. Ce groupe de femmes se situe dans une orientation réformiste; tout en demeurant à l'intérieur de la tradition chrétienne, elles cherchent à y introduire l'expérience féministe. Ce courant est associé de près au *courant chrétien/post-chrétien*.

**2.4.4 b) *Les gynocentriques***<sup>113</sup>. Pour elles, le concept *expérience des femmes* est normatif et absolu. Ce courant rejette totalement le système patriarcal qui est perçu comme un système de mort et n'accepte donc aucun compromis. Elles doivent donc inventer une nouvelle tradition. De ce fait, ce courant de pensée est inconciliable avec la foi chrétienne traditionnelle.

---

111. Monique DUMAIS, *The CRIAW Papers/Les Documents de l'ICREF*, CRIAW/ICREF, [...], p. 5.

112. *Ibid.*, p. 5.

113. *Ibid.*, p. 10.

**2.4.4 c) *Les enracinées***<sup>114</sup>. Ce groupe s'apparente aux aventureuses en ce sens que ces femmes acceptent la tradition religieuse qu'elles ont reçue tout en dénonçant et en critiquant la culture patriarcale qui l'a marquée. Cependant, reconnaissant l'importance du lieu géographique de leur pays et des caractéristiques de leur race, leur critique s'articule autour d'un terreau culturel national. Pour les mêmes raisons que les aventureuses, ce groupe se situe dans une orientation réformiste et possède des affinités avec le *courant chrétien/post-chrétien*.

**2.4.4 d) *Les herméneutes***<sup>115</sup>. Celles-ci démontrent un intérêt marqué pour la Bible. Elles cherchent à libérer la Parole du patriarcat en confrontant les écrits hérités de nos pères à leurs expériences de femmes. Elles accomplissent un travail de relecture et de réinterprétation des Écritures en y introduisant leurs expériences de femmes. Ce groupe entre dans la catégorie réformiste et s'apparente au courant qu'Élisabeth J. Lacelle identifie comme *chrétien/post-chrétien*.

**2.4.4 e) *Les éthiciennes***<sup>116</sup>. Ce groupe peut être associé à celui que Marie-Andrée Roy identifie comme *perspectives féministes radicales*. Les éthiciennes alimentent leurs critiques en puisant dans les données des différentes sciences humaines. Tout en se situant dans une tradition religieuse, elles apportent une critique sévère sur des questions éthiques importantes. Malgré le

---

114. *Ibid.*, p. 14.

115. *Ibid.*, p. 18.

116. *Ibid.*, p. 22.

radicalisme de leur critique, ce groupe se situe dans une orientation réformiste et s'apparente au *courant chrétien/post-chrétien*.

**2.4.4 f) *Les spirituelles***<sup>117</sup>. Ce groupe de femmes cherche à développer différentes façons d'exprimer une spiritualité. Deux voies se dessinent à l'intérieur de ce groupe : dans l'une se retrouve un certain nombre de femmes qui cherchent à développer différentes façons d'exprimer une spiritualité tout en demeurant en lien avec la tradition. Cette voie a des liens avec le courant qu'Élisabeth J. Lacelle identifie comme *chrétien/post-chrétien*. Dans l'autre, s'y retrouvent celles qui effectuent un retour au culte de la Déesse. Elles se distinguent de l'autre groupe du fait qu'elles se dissocient de la tradition chrétienne. Cette voie s'apparente au *courant post ou para chrétien*.

**2.4.4 g) *Les partenaires***<sup>118</sup>. Ce groupe s'apparente à celui que Marie-Andrée Roy identifie comme *féminisme de la réconciliation* et que Élisabeth J. Lacelle appelle *courant chrétien-réformiste/réformateur*. Ce groupe reconnaît et critique la tradition patriarcale. Elles élaborent une théologie et une praxéologie ecclésiale qui tiennent compte de la réalité homme/femme comme partenaires, qui expriment la cohumanité renouvelée en Jésus Christ. Elles cherchent donc à introduire l'expérience féministe dans la tradition chrétienne comme ajout enrichissant en tant qu'élément de réciprocité.

---

117. *Ibid.*, p. 23.

118. *Ibid.*, p. 26.

**2.4.4 h) *Les oecuméniques***<sup>119</sup>. Ce groupe de femmes établit des ponts entre les différents groupes de femmes indépendamment des lieux, de leur race et des diverses églises auxquelles elles sont rattachées. Elles cherchent à établir un dialogue malgré les différences et tentent de trouver ensemble des moyens concrets qui mettent de l'avant la réciprocité entre les femmes et les hommes dans un projet de cohumanité. Ce groupe se situe dans la voie du *courant chrétien-réformiste/réformateur*.

**2.4.4 i) *Les interpellantes***<sup>120</sup>. Ces femmes s'intéressent à des questions particulières qu'elles mettent en lumière pour l'approfondir. Par exemple, certaines s'intéressent à la question de l'ordination des femmes. D'autres vont soulever les questions touchant la sexualité. Elles sont interpellantes par leur mise à jour sur la place publique de certaines questions que l'institution ecclésiale aimerait parfois ne pas sortir de l'ombre. Toutefois, malgré ce discours interpellant, ce groupe de femmes demeure attaché à la foi chrétienne. Il s'apparente au *courant chrétien/post-chrétien*.

**2.4.4 j) *Les critiques***<sup>121</sup>. Ces femmes font une analyse critique en regard de la domination et de l'aliénation subies par les femmes dans la tradition chrétienne. Elles sont cependant très vigilantes face à la cohérence des discours théologiques féministes et dénoncent toute incohérence à l'intérieur de certains discours féministes qui pourraient entraîner d'autres

---

119. *Ibid.*, p. 28.

120. *Ibid.*, p. 30.

121. *Ibid.*, p. 33.

formes de domination ou d'aliénation. Ce groupe se situe dans la ligne d'orientation réformiste et d'un *courant chrétien/post-chrétien*.

## **2.5 Regroupement des discours féministes**

Pour nous permettre de mieux nous y retrouver dans cette pluralité de discours, nous proposons de les regrouper en les répertoriant selon trois grandes orientations majeures qui englobent les diverses catégories de discours : *les réformistes, les révolutionnaires et les réformistes-révolutionnaires*.

### **2.5.1 L'orientation réformiste**

Nous regroupons dans l'orientation réformiste toutes celles qui, malgré une analyse parfois même radicale de la tradition chrétienne, maintiennent leur allégeance au christianisme.

### **2.5.2 L'orientation révolutionnaire**

Cette orientation regroupe toutes les tendances incompatibles avec la foi chrétienne.

### **2.5.3 L'orientation réformiste-révolutionnaire**

Cette troisième orientation veut regrouper les réseaux de femmes qui se situent à la frontière des deux autres. À partir d'une foi chrétienne *renouvelée*, elles développent une *église de femmes*. Sans s'en dissocier, elles vivent une foi chrétienne *en marge* de la tradition chrétienne. Le collectif *L'Autre Parole* ou encore *D'Ève à nous* au Québec ont pris cette

direction. Comme le souligne Élisabeth J. Lacelle : « [Ces] réseaux de groupuscules [qui] se développent[...] puisent dans le premier et le troisième courants. Ainsi *l'Autre Parole* ou encore *D'Ève à nous* au Québec<sup>122</sup>. »

Le tableau qui suit veut illustrer les regroupements que nous avons effectués.

## 2.6 Tableau 1

| ORIENTATION RÉFORMISTE                  |   |
|---|---|
| Courant chrétien/post-chrétien          | Exaltation du pouvoir féminin<br>Perspectives féministes radicales<br>Les aventureuses<br>Les enracinées<br>Les herméneutes<br>Les éthiciennes<br>Les spirituelles<br>Les interpellantes<br>Les critiques |
| Courant chrétien-réformiste/réformateur | Féminisme de la réconciliation<br>Les partenaires<br>Les oecuméniques   |
| ORIENTATION RÉVOLUTIONNAIRE             |   |
| Courant post ou para chrétien           | Les gynocentriques<br>Les spirituelles  |
| ORIENTATION RÉFORMISTE-RÉVOLUTIONNAIRE  |   |
| L'Autre Parole<br>D'Ève à nous          |   |

---

122. Élisabeth J. LACELLE, *L'incontournable échange, Conversations oecuméniques et pluridisciplinaires*, [...], p. 24.



## 2.7 Développement de la théologie féministe

L'accès à l'égalité pour les femmes nécessite un profond changement de mentalité qui doit s'opérer dans toutes les sphères : milieux sociaux, politiques, professionnels et religieux. Cette dernière est très certainement au coeur des préoccupations des femmes. Du moins, le nombre croissant d'inscriptions d'étudiantes en théologie en fait foi, et ce, tant aux États-Unis qu'au Canada.

Au Québec, c'est le même phénomène. Denise Veillette dans *Femmes et Religions* fait état des données statistiques de la fréquentation des femmes en théologie relevées à l'Université Laval : « 25 % en 1975 versus 62 % en 1993 au baccalauréat; 32 % en 1980 versus 44 % en 1993 à la maîtrise de type A; 17 % en 1975 versus 40 % en 1993 à la maîtrise de type B; 7 % en 1975 versus 20 % en 1993 au doctorat<sup>123</sup>. »

Rappelons l'instauration dans toutes les disciplines universitaires des programmes en « études de femmes » d'orientation féministe au cours des années 1960 et tout au long des années 1970. Apport important pour le développement d'une théologie féministe et terrain propice à l'élaboration d'un nouveau schème de pensée : « C'est alors que commencent à se vérifier et à se développer des catégories heuristiques, des méthodes, des théories et des

---

123. Denise VEILLETTE, *Femmes et Religions*, [...], p. 31. Ces données lui ont été communiquées par Jocelyne Fortin, chargée de recherche [statistiques] au Bureau du registraire de l'Université Laval.

pratiques, et à prendre forme des paradigmes c'est-à-dire des modèles de compréhension ou d'intelligibilité<sup>124</sup>. »

Ces nouveaux paradigmes sont désormais confrontés aux paradigmes traditionnels confortablement et solidement installés dans les diverses disciplines. Au fur et à mesure que les chercheuses avancent dans leurs recherches, elles se heurtent constamment à des ressources de mesurabilité non adéquates : « Elles se rendent compte que les méthodes dont elles héritent ne peuvent plus mesurer adéquatement ce qui se montre à elles comme réalité (de fait, de situation, de texte, d'institution, etc.)<sup>125</sup>. »

Par rapport à certaines données, les sciences académiques offrent un corpus de *non-données* :

Comment répondre, par exemple, à la question de la contribution intellectuelle des femmes aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles du christianisme? La chercheuse ne décèle que des ressources non existantes ou quasi inexistantes. Par quelles méthodes procéder si celles dont on hérite dans les diverses disciplines, les disciplines théologiques comprises, s'avèrent inexploitable ou difficilement exploitable? On se trouve donc devant une non-méthode et, pour tout dire, devant une non-tradition académique<sup>126</sup>.

---

124. Élisabeth J. LACELLE, *L'incontournable échange, Conversations oecuméniques et pluridisciplinaires*, [...], p. 244.

125. *Ibid.*, p. 244.

126. *Ibid.*, p. 245.

Devant cet état de fait, elles doivent recourir à des sources moins connues voire même rejetées par le savoir normatif : « [...] c'est le cas pour des sources non canoniques dans les religions, par exemple, les écrits gnostiques chrétiens<sup>127</sup>. »

Elles doivent tout reconstruire sur la base d'une herméneutique qui affirme l'intégralité humaine. C'est alors que les chercheuses féministes se retrouvent devant le défi colossal d'opérer un changement ou un déplacement de paradigme dans la conception du savoir scientifique et théologique. D'emblée, le développement de la théologie féministe se situe dans une trajectoire transdisciplinaire continuellement en mouvement : « [...] les sciences religieuses féministes se tiennent continuellement aux frontières des disciplines traditionnelles et compartimentées en spécialité, qu'elles doivent franchir en courbe et en les courbant, pour aboutir très souvent à ce que nous appelons aujourd'hui la "transdisciplinarité"<sup>128</sup>. »

## 2.8 Élaboration du parcours théologique féministe

Dès le départ, s'enclenche une phase que Louise Melançon appelle la tâche immense de désexisation des traditions religieuses<sup>129</sup>. Pour Élisabeth J. Lacelle, cette phase de déconstruction

---

127. *Ibid.*, p. 246. Elle cite : Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *En mémoire d'Elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, [« Cogitatio fidei » 136], Paris, Cerf, 1986, 482 p. Voir aussi : Suzanne Tunc, *Brève histoire des femmes chrétiennes*, [Parole présente], Paris, Cerf, 1989, 296 p.; Margaret Y. Macdonald, « Early christian Women Married to Unbelievers » dans : *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 19 2 (1990), p. 221-234.

128. *Ibid.*, p. 243.

129. Louise MELANÇON, « La prise de parole des femmes dans l'Église », dans : Monique Dumais et Marie-Andrée Roy (dir.), *Souffles de femmes*, Montréal, Éd. Paulines & Médiaspaul, 1989, p. 21.

du savoir traditionnel se dessine à travers une herméneutique du soupçon, et des concepts heuristiques accompagnent cette herméneutique : le patriarcat, l'androcentrisme et le sexisme<sup>130</sup>.

Ces concepts servaient de support aux méthodes et aux théories féministes tant en sciences religieuses que dans les autres sciences. De cette pratique s'est dégagée une autre catégorie heuristique déterminante, celle du *genre* féminin :

une autre catégorie heuristique [...] est devenue déterminante, celle du **genre** féminin. Les genres féminin et masculin apparaissent dès lors comme des construits sociaux, psychologiques et religieux attribués aux sexes et qui servent de fondement à l'ordre sexuel hiérarchisé devenu traditionnel, du moins dans les cultures occidentales<sup>131</sup>.

Les différents concepts sont sans cesse précisés et redéfinis :

Aux catégories heuristiques du patriarcat, de l'androcentrisme et du sexisme de la phase de déconstruction, on a alors substitué les catégories heuristiques de la communauté humaine intégrant la femme et l'homme en partenariat égalitaire [...], de l'humanocentrisme intérateur du féminin et du masculin [...] et de l'épanouissement des personnes sexuées que sont la femme et l'homme<sup>132</sup>.

L'élaboration de la théologie féministe se dessine à travers trois grandes phases : de déconstruction, de reconstruction et de construction. Déconstruction et reconstruction dans un

---

130. Elisabeth J. LACELLE, *Femmes et Religions*, [...], p. 50-56.

131. *Ibid.*, p. 56. Elle cite : Evelyne Sullerot, (sous la direction d', et avec la collaboration d'Odette Thibault), *Le fait féminin*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1978, 520 p.

132. *Ibid.*, p. 59.

mouvement simultané pour en arriver à une construction nouvelle, un nouveau paradigme où homme et femme bâtissent ensemble un monde meilleur.

Ainsi, la théologie féministe s'élabore selon différentes approches. Denise Veillette nous les présente ainsi :

Approche analytique et critique de libération : [...]est une théologie qui s'inscrit à l'intérieur du mouvement de libération des femmes. Elle cherche à intégrer la vision religieuse, la foi chrétienne et la réflexion théologique à la lutte des femmes pour mettre fin au patriarcat dans la société et dans l'Église.

Approche globale, de l'unité et de la totalité : la théologie classique [...] est caractérisée par une vision dualiste du monde et de la vie [...] et par une division sexuelle du travail. [...] Conscient des limites historiques ou culturelles de cet ordre social, le discours des théologiennes féministes se veut un discours de la totalité. Cette théologie revendique le droit de percevoir le monde comme un tout et non par fragments.

Approche oecuménique et universelle : la théologie féministe est une théologie plurielle propre à chaque pays et à chaque culture. Cette théologie [...] entend créer [...] une théologie catholique pluriculturelle, pluriéclésiale et pluri religieuse, [...] en remplacement d'une théologie à caractère hégémonique.

Approche humanitaire et contextuelle : La théologie féministe cherche à banaliser les cloisons politiques, sociales et culturelles érigées par les structures patriarcales qui isolent les femmes entre elles pour les convier à une solidarité-communauté, [...] dans le respect des différences.

Approche écologique : [...] veut sensibiliser l'humanité à l'oeuvre de Dieu : l'être humain et la nature. [...] La théologie féministe met l'emphasis sur l'interdépendance et la solidarité entre tout ce qui vit : le monde comme corps de Dieu.

Approche engagée et cosmocentrique : [...] La nouvelle anthropologie qui fonde cette théologie est une anthropologie d'inclusion des êtres. Elle est essentiellement humanocentrique et cosmocentrique, c'est-à-dire qu'elle intègre le cosmos, l'humain (l'homme et la femme). [...] Une théologie engagée et cosmocentrique consiste surtout en une théologie qui se veut dans le monde et non hors du monde.

Approche visionnaire et métaphorique : On entend par approche visionnaire la vision libératrice de l'histoire et de la théologie chrétienne et l'orientation vers la promesse d'égalité de la théologie chrétienne. L'argumentation de la théologie féministe prend appui sur la promesse de justice, de libération, de la tradition et de l'Écriture, d'où les fréquentes citations tirées des récits bibliques et qui servent de cadre de référence. [...] une reformulation des symboles et des concepts androcentriques s'impose<sup>133</sup>.

C'est donc à travers ces différents parcours que les théologiennes féministes apportent leur contribution, et ce, à plusieurs dimensions de la vie religieuse. Selon Marie-Andrée Roy :

au savoir biblique, à l'histoire de l'Église, au discours moral et à l'action pastorale. [...] les théologiennes font une critique globale dans la tradition chrétienne. Ce qui nécessite une relecture et une réinterprétation des textes bibliques. Elles transforment la lecture de l'histoire de l'Église, retrouvant ainsi la mémoire des femmes à l'intérieur de l'institution. Elles travaillent aussi à renverser le discours moral dominant, tout en essayant de reformuler un discours lié à l'expérience des femmes, un discours déculpabilisant qui puisse servir de base à une éthique nouvelle. Enfin, elles réévaluent l'action pastorale et tentent de promouvoir une intervention des femmes qui se fasse autrement que dans l'ombre des clercs<sup>134</sup>.

---

133. Denise VEILLETTE, « Exister, penser, croire autrement, Thématique religieuse féministe de la revue Concilium, dans : *Recherches Féministes, L'Autre Salut*, 3/2 (1990) 37-43.

134. Jocelyne RICHER, « Ainsi-soit-elle » reportage paru dans : *La Gazette des femmes*, [Propos de Marie-Andrée Roy recueillis par Jocelyne Richer], Québec, Conseil du Statut de la femme, 13/3 (sept.-oct. 1991) 17-20.

## CHAPITRE 3

### Discours sur Dieu des théologiennes féministes québécoises

#### 3.1 Analyse du contenu du discours théologique féministe dans le champ du discours sur Dieu

Dans le cadre de cette recherche, nous nous intéressons plus particulièrement à l'image de Dieu qui se dégage du nouveau discours théologique féministe dans le champ spécifique du discours sur Dieu. Plus spécifiquement, nous nous intéressons au langage utilisé pour dire Dieu en termes de représentations symboliques tant au niveau du langage que des images qu'ils suggèrent. Autrement dit, en tenant compte d'une réinterprétation des textes bibliques qui tient compte de la participation et de la visibilité des femmes, quel langage, quels symboles, quelles images les théologiennes féministes utilisent-elles? Or, avant de procéder à l'inventaire des théologiennes féministes qui ont apporté une contribution significative à la réflexion théologique dans l'Église du Québec, quelques précisions au niveau du langage s'imposent.

#### 3.2 Représentations de Dieu : langage et image symboliques

La connaissance de Dieu s'exprime à travers le langage. Plus précisément, le langage *métaphorique*. La métaphore est un procédé qui permet de transposer la signification propre d'un mot à une autre signification qui ne lui convient qu'en vertu d'une comparaison

sous-entendue<sup>135</sup>. Par exemple, pour signifier Dieu, on utilise la métaphore paternelle en le nommant Dieu-Père. Cependant, Denise Veillette rappelle que : « L'une des métaphores les plus anciennes pour signifier Dieu est la métaphore parentale. Mais, "dans la tradition chrétienne, on n'a retenu qu'un seul parent, le père"<sup>136</sup>. »

Le Dieu Père a servi à masculiniser les images de Dieu et survalorisé le masculin. C'est une des questions que soulève la théologie féministe : « La théologie féministe conteste cette image exclusive d'un Dieu masculin qui établit la transcendance de l'homme et, à l'inverse, l'immanence de la femme<sup>137</sup>. »

---

135. PETIT LAROUSSE, *Le Petit Larousse illustré, Dictionnaire encyclopédique en couleurs*, Librairie Larousse (Canada) limitée, 1992, p. 651.

136. Denise VEILLETTE, « Exister, penser, croire autrement. Thématique religieuse féministe de la revue *Concilium* », *Recherches Féministes. L'Autre Salut*, [...], p. 43. Elle se réfère à : Sallie McFague, « Dieu mère », *Concilium, La maternité. Expérience, institution et théologie*, (1989-n° 226) 165.

137. *Ibid.*, p. 43-44. Pour traiter du thème *Femmes et Religions*, Denise Veillette a choisi de présenter la thématique religieuse de la revue *Concilium* en constituant un corpus des articles retenus pour leur identification à la théologie féministe ou pour leur pertinence par rapport à la question des femmes. Sans faire un inventaire exhaustif de tous les articles des 228 cahiers de *Concilium* écrits de 1965 à 1990, elle a repéré 118 articles s'échelonnant de 1972 à 1990 qu'elle nous présente sous forme de tableau, p. 61-71. Elle cite des théologiennes telles :

Rosemary Haughton, « Dieu est-il masculin », *Concilium, Les femmes dans une Église masculine*, [Section Théologie pratique, Rubrique : Perspectives théologique], n° 154, 1980, p. 77.

Ida RAMING, « De la liberté de l'Évangile à l'Église masculine pétrifiée. Naissance et développement de la suprématie masculine dans l'Église », *Concilium, Les femmes dans une Église masculine*, [Section Théologie pratique, Rubrique : L'évolution historique], n° 154, 1980, p. 12.

Kari BÔRRESEN, « Marie dans la théologie catholique » *Concilium, Marie dans les Églises*, [Section Oecuménisme, Rubrique : Traditions diverses], n° 188, 1983, p. 104.

Ursula KING, « La divinité mère », *Concilium, La maternité. Expérience, institution et théologie*, [Section théologie féministe, Rubrique : La maternité dans le langage et le symbolisme religieux], n° 226, 1989, p. 154.

Johanna KOHN-ROELIN, « Mère, fille, Dieu », *Concilium, La maternité. Expérience, institution et théologie*, [Section Théologie féministe, Rubrique : Éthique et politique de la maternité], n° 226, 1989, p. 83.



Comme l'avait déjà signalé Olivette Genest, ce langage métaphorique paternel pour signifier Dieu s'exprime à travers des images : « [...] vingt siècles d'histoire de l'art le [Dieu] représentent comme un homme d'âge variable, barbu ou imberbe : la Trinité est représentée par deux hommes et un oiseau, rarement par trois hommes, jamais par une ou plusieurs femmes<sup>138</sup>. »

Il s'exprime également à travers des symboles et des concepts qui influencent la conception qu'on se fait de Dieu :

Le langage n'étant pas uniquement un moyen de communication mais déterminant la perception que nous avons de nous-mêmes et du réel, le langage et le symbolisme androcentrique concernant Dieu ne produisent pas chez les femmes une idée religieuse d'elles-mêmes ni d'une réalité faisant place à la femme<sup>139</sup>.

### 3.3 Définitions et critères de base concernant le choix des théologiennes

Nous nous référons à la définition proposée par Monique Dumais : « À strictement parler, celles qui enseignent et font de la recherche en théologie; de façon plus large, celles qui enseignent et font de la recherche en catéchèse, en sciences religieuses, en missiologie, celles qui oeuvrent en pastorale scolaire, paroissiale, diocésaine<sup>140</sup>. »

---

138. Olivette GENEST, *Femmes et religions*, [...], p. 97.

139. Louise MELANÇON, *Op. Cit.*, p. 22. Elle renvoie à : Élisabeth Schüssler Fiorenza, « Vers une théologie libérée et libératrice », *Concilium*, 135 (1978) 37.

140. Monique DUMAIS, « Les femmes théologiennes dans l'Église », *Ferveurs d'une théologienne*, Rimouski, Université du Québec à Rimouski, 1978, p. 2.

Comme premier critère, nous retenons le sens strict de cette définition c'est-à-dire celles qui enseignent et font de la recherche spécifiquement théologique. À cela, nous en ajoutons un deuxième : les théologiennes retenues doivent aborder d'une façon spécifique la question du discours sur Dieu en termes de langage et de représentations symboliques. Ensuite, comme troisième critère : une approche féministe. Marie-Andrée Roy définit la théologie féministe comme suit :

On s'entend pour attribuer à cette théologie une fonction critique du monde patriarcal et une fonction créatrice et « restauratrice » pour les femmes. [...] Cette théologie vise donc à libérer les personnes des idéologies et des rôles que le patriarcat leur a dévolus<sup>141</sup>.

Finalement, l'ensemble des travaux réalisés par les théologiennes est également un facteur important. Sans parler d'une production individuelle très importante en théologie féministe, les travaux des théologiennes doivent être suffisamment importants pour fournir un ensemble de propositions capables d'influencer les manières de penser. Comme le propose Marie-Andrée Roy :

Pour qu'un discours ait un impact majeur sur les manières de penser d'un groupe donné, pour qu'il constitue un élément catalyseur servant à imaginer l'avenir, il faut qu'il fournisse un ensemble de propositions substantielles permettant de réfléchir globalement la réalité. Il importe que l'on puisse saisir la cohérence et la puissance heuristique de ce discours<sup>142</sup>.

---

141. Marie-Andrée ROY, « Les femmes en théologie au Québec : bilan et prospective », Vingt ans de luttes féministes, *L'Autre Parole*, (printemps 1996-n° 69) 15.

142. *Ibid.*, p. 15.

L'impact des travaux des théologiennes féministes québécoises en terme de changement de mentalité est difficilement mesurable. Cependant, leur participation auprès des différentes instances et des divers groupes de femmes dans la sphère ecclésiale représente un indice de mesurabilité important compte tenu du sujet qui nous intéresse.

### **3.4 Inventaire des théologiennes québécoises**

Dans le cadre de cette recherche, nous nous intéressons particulièrement aux théologiennes qui contestent cette image de Dieu uniquement masculine en la taxant d'être le produit d'une vision androcentrique et d'une conception patriarcale. Sans faire une recension exhaustive concernant la littérature théologique féministe québécoise, nous tenterons de répertorier les théologiennes féministes qui, par leur implication, ont apporté une contribution significative à la réflexion théologique amorcée, dans le champ spécifique du discours sur Dieu.

#### **3.4.1 *Des théologiennes québécoises***

Pour les fins de notre recherche, nous retiendrons particulièrement l'apport des théologiennes québécoises notamment parce qu'elles connaissent mieux la réalité québécoise et que, par conséquent, leurs discours en tiennent compte et risquent ainsi d'être mieux adaptés à l'Église du Québec. Connaissant bien la théologie féministe étrangère<sup>143</sup> et les diverses tendances qui en découlent, elles l'ont adaptée à la réalité québécoise. Toutefois, d'autres

---

143. Elles se réfèrent entre autres à : Mary Daly, Carol P. Christ, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Naomi Goldenberg, Marie-Thérèse van Lunen Chenu, Annie Jaubert, Phyllis Trible, etc.

théologiennes, qui ne sont pas québécoises, ont apporté une contribution importante et significative à la réflexion théologique amorcée dans l'Église du Québec. C'est le cas d'Élisabeth J. Lacelle. Compte tenu de sa grande implication, même si elle ne réside pas au Québec, nous avons choisi de la retenir parce que nous évaluons sa contribution à la réflexion théologique dans l'Église du Québec comme très importante.

### 3.4.2 *Leurs principales caractéristiques*

Nous nous référons à l'excellent portrait réalisé par Marie-Andrée Roy dans son livre *Les ouvrières de l'Église*. Nous retenons, entre autres, que les théologiennes enseignent dans des départements ou des facultés de théologie d'universités publiques et laïques. La majorité d'entre elles, actuellement en activité, représentent la première génération des diplômées. Elles appartiennent à des réseaux intra-ecclésial et extra-ecclésial. Comme autres caractéristiques, presque toutes se déclarent ouvertement féministes, elles forment donc un groupe homogène<sup>144</sup>.

On pourrait ajouter que la plupart d'entre elles ont adopté une lecture sociale de l'organisation et empruntent à la sociologie leur modèle d'analyse des rapports de pouvoir dans l'institution. Dans l'ensemble, elles adoptent une épistémologie féministe, donc une distance critique par rapport au discours théologique masculin de la tradition et de l'organisation ecclésiale. Elles ont comme préoccupation centrale la question de la situation de la femme dans l'Église<sup>145</sup>.

---

144. Marie-Andrée ROY, *Les ouvrières de l'Église*, [...], p. 329-335.

145. *Ibid.*, p. 95.

### **3.4.3 Contribution des théologiennes féministes québécoises à la réflexion théologique dans l'Église du Québec**

Bien qu'enseignantes dans des départements et des facultés de théologie, elles ont une visibilité publique assez large. Leurs contributions sont nombreuses mais, selon Marie-Andrée Roy, d'importance restreinte<sup>146</sup>.

En consultant la bibliographie de chacune d'entre elles, on s'aperçoit que leurs contributions comportent surtout des articles de revues. Elles offrent une participation active par le biais de la télé, la radio, dans des conférences publiques. Elles agissent en tant que personnes-ressources pour analyser, critiquer et fonder théologiquement les revendications des femmes. Elles participent au développement de la recherche et de l'enseignement universitaire dans des groupes féministes. Elles sont agentes de changement tant au plan intra-ecclésial qu'au plan extra-ecclésial. Elles exercent un certain leadership au plan spirituel en animant des retraites, des sessions de réflexion, en rédigeant des textes, articles etc.<sup>147</sup>

## **3.5 Répertoire des théologiennes**

Parmi les théologiennes répertoriées, certaines d'entre elles n'ont pas été retenues parce qu'elles ne répondent pas à tous les critères préalablement établis, notamment l'élaboration d'un discours théologique dans le champ spécifique du langage sur Dieu et des représentations

---

146. *Ibid.*, p. 95.

147. *Ibid.*, p. 333.

symboliques qu'il suggère. C'est le cas d'Anita Caron<sup>148</sup> de Rollande Parrot<sup>149</sup>, Pierrette Daviau<sup>150</sup> et Micheline Laguë<sup>151</sup>. Par ailleurs, le discours élaboré par Ève Gaboury<sup>152</sup> s'est révélé

- 
148. Elle a été professeure au département des sciences religieuses de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et directrice de l'Institut de recherches et d'études féministes (IREF) de l'UQAM, institut né du groupe interdisciplinaire pour l'enseignement et la recherche féministe (GIERF) dont elle fut la coordonnatrice en 1990. Elle est aussi chercheuse régulière au centre interdisciplinaire de recherche sur l'apprentissage et le développement en éducation (CIRADE). Ses travaux et ses publications concernent principalement les femmes, les féminismes, le couple, la famille, l'éducation morale et religieuse. Voici quelques exemples de ses publications : « Le difficile accès à l'égalité en Église », *Possibles*, vol. 9, n° 2, hiver 1985, p. 97-106; Anita CARON (dir), *Femmes et pouvoir dans l'Église*, Montréal, VLB, 1991; « Mariage et famille selon des groupes d'inspiration chrétienne », *Liturgie, foi et culture*, Ottawa, Service des Éd. de la Conférence des évêques catholiques du Canada (CECC), vol. 25, n° 125, mars 1991, p. 41-47; « L'Action catholique et l'engagement des laïcs », dans : Michel M. Campbell et Guy Lapointe (dir), *Relations clercs-laïcs, Analyse d'une crise*, [Cahiers d'études pastorales-I], Montréal, Fides, p. 13-18; « Bien présentes... mais trop souvent invisibles. Recherche menée sur la contribution des femmes dans deux paroisses de Montréal (1945-1985) », dans : Denise Veillette (dir.), *Femmes et Religions, Études sur les femmes et la religion/Studies in Women and Religion*, n° 1, Corporation canadienne des sciences religieuses/Canadian Corporation for Studies in Religion, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995, p. 159-179. Maintenant retraitée, elle poursuit actuellement des travaux de recherche sur les enjeux du développement de l'économie sociale concernant la situation sociale et économique des femmes.
149. Elle détient une formation en théologie. Elle a été responsable du dossier de la condition féminine du diocèse de Saint-Jean-Longueuil. Ensuite, elle a dirigé pendant quelques années la revue *L'Église Canadienne*. Elle a été chargée des relations publiques chez Médiaspaul. Elle est membre du réseau Femmes et Ministères. Au printemps 1982, conjointement avec M<sup>re</sup> Jean-Marie Fortier, président de l'Assemblée des évêques du Québec, elle a prononcé l'homélie de la célébration eucharistique lors de la rencontre des femmes avec l'ensemble des évêques du Québec. (Ces notes biographiques sont données en référence dans : Marie-Andrée Roy, *Les ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996, p. 77). Elle s'intéresse au mouvement des femmes en général mais plus particulièrement dans l'Église. C'est une théologienne féministe modérée qui développe une théologie de la réconciliation des femmes et des hommes dans l'Église. À titre d'exemples, elle a publié : « Le droit des femmes à faire advenir l'humanité », *Communauté chrétienne*, vol. 21, n° 123, mai-juin 1982, p. 268-272; « Réconcilier les hommes et les femmes dans l'Église, c'est se réconcilier avec Dieu », *Communauté chrétienne*, vol. 22, n° 129, mai-juin 1983, p. 307-314; « Les nouvelles pratiques ecclésiales et les changements de mentalité depuis Vatican II », *Le laïc : Les limites d'un système*, Montréal, Fides, 1987, p. 313-334.
150. Elle possède une maîtrise en théologie pastorale. Elle est professeure à l'Institut des communications et à l'Institut pastoral de l'Université Saint-Paul, à Ottawa. Elle est membre du réseau Femmes et Ministères. Parmi ses écrits notons tout spécialement : Lise Baroni *et al.*, *Voix de femmes. Voies de passage, Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Éd. Paulines, Montréal, 1995, 259 p.
151. Docteure en théologie, elle est professeure de théologie systématique à la Faculté de théologie de l'Université Saint-Paul où elle a instauré des cours sur la contribution des femmes à la théologie. Elle est membre du réseau Femmes et Ministères. Elle a publié entre autres : L'arrière-plan ecclésiologique des Soutanes Roses, *Sciences pastorales*, 9 (1990) 109-129; Lise Baroni *et al.*, *Voix de femmes. Voies*

non pertinent en regard de notre sujet de recherche du fait que ses recherches s'inscrivent en dehors du champ religieux et institutionnel.

À travers ce parcours du corpus littéraire féministe québécois, nous voulons mentionner celles qui, dans leur champ spécifique, ont apporté une importante contribution à la réflexion théologique de l'Église du Québec et, de fait, nos théologiennes s'y réfèrent constamment. Nous pensons particulièrement aux historiennes Micheline Dumont<sup>153</sup>, Flore Dupriez<sup>154</sup> et

---

*de passage, Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Éd. Paulines, Montréal, 1995, 259 p.; Des mots et des hommes, le partenariat piégé à sa source, *Pleins Feux sur le partenariat en Église, Actes du Symposium. Le partenariat hommes et femmes en Église*, Éd. Paulines, Montréal, 1997, 222 p.

152. Elle est étudiante au doctorat en sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Elle s'intéresse aux nouvelles formes de recherches spirituelles féministes menées hors des cadres institutionnels religieux, et principalement, aux productions symboliques contemporaines suscitées par le concept de déesses/s, le néo-paganisme et le mouvement des sorcières. (Les notes biographiques sont données en bas de page dans : Denise Veillette (dir.), *Femmes et religions, Op. Cit.*, p. 237.). Elle a publié : « Enquête sur le monde des sorcières; de nouveaux voisinages pour l'imaginaire féminin », dans : Monique Dumais (dir.), *Recherches féministes, L'Autre Salut*, Québec, Université Laval, GREMF, vol. 3, n° 2, 1990, p. 133-147; « Écho d'une présence : rencontre du troisième type avec des sorcières modernes », dans : Jean-Marc Larouche et Guy Ménard (dir.), *Revue internationale d'action communautaire (RIAC)*, 26/66 (automne 1991) 139-146. « Ou, à défaut, invente. La sorcellerie néo-païenne comme lieu d'épanouissement du processus créateur gynocentrique », dans : Denise Veillette (dir.), *Femmes et Religions, Op. Cit.*, p. 237-248.
153. Elle est née à Verdun mais elle a vécu à Dorion. Elle est historienne (D.E.S. en histoire, Université Laval, 1964), et enseigne à l'Université de Sherbrooke. Pionnière de l'histoire des femmes au Québec, elle a publié plusieurs ouvrages en collaboration; a conduit depuis 1981 des recherches en histoire de l'éducation des filles et s'est intéressée de manière particulière à la situation des religieuses. Elle est membre du collectif Clio. Voici quelques exemples de sa production littéraire : *Le mouvement des femmes, hier et aujourd'hui*, Ottawa, Institut canadien de recherches sur les femmes (ICREF), [Série « Feminist Perspectives féministes », n° 5<sub>a</sub> ], avril 1986, 54 p.; dans : Micheline Dumont, Nadia Fahmy-Eid (Édité par), *Les Couventines. L'éducation des filles dans les congrégations religieuses enseignantes, 1840-1960*, [avec la collab. de Johanne Daigle], Montréal, Boréal Express, 1986, 315 p.; « Les religieuses sont-elles féministes? », Montréal, Éd. Bellarmin, 1995, 204 p.; « L'Église aurait-elle peur des femmes? », *Pleins Feux sur le partenariat en Église, Actes du Symposium. Le partenariat hommes et femmes en Église*, Montréal, Éd. Paulines, 1997, p. 13-32.
154. Elle est licenciée ès lettres de l'Université de Louvain, études en histoire (M.A. et P.A.D) à l'Université de Montréal, assistante de recherche « Femmes, formation théologique et emploi », sous la direction d'Anita Caron. Elle a publié : *La Condition des femmes et les Pères de l'Église latine*, Montréal, Éd. Paulines, 1982; « Nouvelle image religieuse de la femme », dans : Yvon Desrosiers

Anne Pasquier (cette dernière s'intéresse particulièrement aux écrits gnostiques<sup>155</sup>), nous pensons aussi aux sociologues Marie-Andrée Roy<sup>156</sup> et Denise Veillette<sup>157</sup>.

Parmi les théologienues répertoriées qui répondent aux critères que nous avons établis, nous en avons retenu neuf : Lise Baroni, Yvonne Bergeron, Ghislaine Boucher, Marie Gratton-Boucher, Denise Couture, Monique Dumais, Olivette Genest, Élisabeth J. Lacelle et Louise Melançon.

---

(dir.), *Religion et culture au Québec, Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, p. 237-251; « Des célébrations spirituelles féministes », dans : Monique Dumais, Marie-Andrée Roy (dir.), *Souffles de femmes : Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éd. Paulines, 1989, p. 169-196.

155. Elle a obtenu un doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en Histoire des religions ainsi qu'un diplôme de copte de l'École des langues orientales anciennes à Paris. Élève titulaire de l'École pratique des Hautes Études, V<sup>e</sup> section (sciences religieuses), Paris, elle prépare actuellement un mémoire sous la direction de M. Tardieu (section gnose et manichéisme). Elle est professeure adjointe à la Faculté de théologie de l'Université Laval et cochercheure dans le cadre du projet de recherche sur les textes de Nag Hammadi. Elle a publié : Louis Painchaud et Anne Pasquier (édités par), *Le texte de Nag Hammadi et le problème de leur classification : Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, Québec, Presses de l'Université Laval, Louvain, Peeters, 1995; *L'évangile selon Marie*, Québec, Presses de l'Université Laval, 1983; « Polémique autour d'une figure féminine dans quelques textes gnostiques », *Recherches Féministes, L'Autre Salut*, 3/2 (1990) 127-132.
156. Elle est sociologue et professeure au département des sciences religieuses de l'UQAM. Membre-fondatrice de la Collective de femmes chrétiennes et féministes *L'Autre Parole*, elle a acquis une importante bibliographie parmi laquelle figurent plusieurs ouvrages en collaboration. À titre d'exemples : dans : Marie-Andrée Roy et Monique Dumais (dir.), *Souffles de femmes, Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éd. Paulines, 1989; « Femmes, domination et pouvoir », dans : Anita Caron (dir.), *Femmes et pouvoir dans l'Église*, Montréal, VLB., 1991, p. 115-146; *Les Ouvrières de l'Église, Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996, 420 p.
157. Elle détient un doctorat en sociologie (Paris et Laval 1977). Elle est professeure de sociologie à l'Université Laval, à la Faculté des sciences sociales depuis 1980. Elle a été directrice du département de sociologie de 1983 à 1986 et vice-doyenne de la Faculté des sciences sociales de 1986 à 1987. À travers son enseignement et ses recherches, elle s'intéresse à la question des femmes, de la religion et de la famille. Elle a publié : « Exister, penser, croire autrement. Thématique religieuse féministe de la revue Concilium », *Recherches Féministes, L'Autre Salut*, 3/2 (1990) 31-71; Denise Veillette (dir.), « Hiérarchisation sociale des sexes, occultation des femmes et appropriation masculine du sacré », *Femmes et Religions, Études sur les femmes et la religion*, n° 1, [Corporation Canadienne des sciences religieuses], Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995.



### 3.6 Parcours méthodologique

Dans un premier temps, nous situerons les théologiennes par rapport à leur orientation respective. Nous présenterons ensuite une synthèse recouvrant l'ensemble de leurs discours théologiques respectifs, dans le champ du discours sur Dieu, en mettant en relief l'image de Dieu qui s'en dégage et les représentations symboliques qu'ils suggèrent. Après quoi, nous tenterons de les situer en fonction des différentes orientations que nous avons établies en regard des divers types de discours féministes, et selon les différentes approches utilisées. Dans un deuxième temps, nous procéderons à l'analyse du contenu de l'ensemble du contenu des discours des théologiennes. Cet exercice devrait nous donner un portrait global de l'image de Dieu qui se dessine à travers la réflexion théologique féministe dans le champ du discours sur Dieu et des représentations symboliques qu'elle suggère.

### 3.7 Contenu du discours des théologiennes féministes

#### 3.7.1 *Lise Baroni*

**3.7.1 a) *Notes biographiques.*** Elle enseigne à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Elle connaît bien le milieu ecclésial et possède une bonne expérience pastorale ayant exercé diverses responsabilités dans le diocèse de Saint-Jérôme. Consciente que c'est à travers la pratique pastorale des femmes engagées en Église que se dessine un nouveau discours

théologique qui renouvelle l'image de Dieu, elle s'intéresse particulièrement à la situation des femmes en Église.

**3.7.1 b) *Orientation*.** Plusieurs de ses écrits portent sur l'analyse de l'expérience de la pratique pastorale des femmes engagées en Église<sup>158</sup>. Le portrait qu'elle fait par rapport à la situation des femmes dans l'Église permet d'identifier des résistances<sup>159</sup>, de souligner des lieux d'espérance<sup>160</sup> et de donner des éléments de perspectives<sup>161</sup>.

**3.7.1 c) *Contenu du discours sur Dieu*.** Pour Lise Baroni, l'impact du mouvement féministe dans l'Église est tel qu'il oblige à refaire l'Église et le monde par l'homme et la femme<sup>162</sup>. La société patriarcale est un phénomène historique et le pouvoir patriarcal ne peut être justifié au nom de Dieu. Elle dénonce les pratiques paternalistes et sexistes véhiculées par

---

158. En voici quelques exemples : Lise BARONI, Liette GAUTHIER, « Les femmes engagées en pastorale » dans : M. Campbell et Guy Lapointe (dir), *Relations clercs-laïcs*, Montréal, Fides, 1985, p. 29-42. Et plus récemment : Lise BARONI, Yvonne BERGERON, Pierrette DAVIAU, Micheline LAGUË, *Voix de femmes. Voies de passage*, Montréal, Éd. Paulines, 1995, 262 p.

159. Elle identifie trois lieux de résistance et de difficultés : difficulté de renouveler de l'intérieur les « rôles masculins » auxquels la pastorale est associée; difficulté de vivre l'incohérence entre une théorie d'égalité et une pratique de subordination; difficulté de renouveler les éléments d'une symbolique théologique et ecclésiale qui infériorisent les femmes. Dans : « Les femmes engagées en pastorale », *Relations clercs-laïcs*, [...], p. 30.

160. *Ibid.*, p. 35.

161. *Ibid.*, p. 38.

162. « Le féminisme [...] veut, [...] composer avec l'Église actuelle et ne craint pas les défis ni les résistances. [Il] ne se définit pas contre l'homme, mais avec lui, en saine égalité. Il cherche à refaire le monde et l'Église par l'homme et la femme ensemble. Il veut retrouver l'inspiration profonde du récit de la création : « Dieu créa l'humanité, homme et femme, il les créa ». : « Féminisme et engagement dans l'Église », dans : Lise BARONI, Rita MAURICE, *Communauté Chrétienne*, 20/225 (janvier-février 1981) 29.

l'Église à travers une fausse conception du sacré<sup>163</sup>. C'est toujours au nom de Dieu que la symbolique théologique et ecclésiale continue de véhiculer des représentations infériorisantes pour les femmes et de leur interdire l'enceinte du sacré. Il y a là un lieu de résistance énorme.

Par rapport à la situation actuelle des femmes engagées dans la pratique pastorale en Église, la symbolique théologique et ecclésiale ne correspond plus à la réalité d'aujourd'hui. Le symbole n'est pas quelque chose d'immuable : « Le symbole est un «raccourci expressif» et il se comprend à la lumière de référents anthropologiques et culturels<sup>164</sup>. »

Il comporte deux niveaux de lectures : un premier qui ne change pas et un deuxième susceptible de changer selon les époques et les cultures :

Un symbole est une structure de l'esprit humain qui a pour fonction de créer un lien, une relation entre une signification particulière et une réalité donnée. C'est un acte social [...] tributaire du moment précis de l'histoire où il a été élaboré<sup>165</sup>.

L'Église doit renouveler son symbolisme féminin, par rapport au gouvernement : Christ = Tête et Maître = prêtre = homme; Église = Corps = épouse et servante = femme; par rapport au culte : homme = raison = intelligence = vérité = pur (compatible avec le sacré); femme = coeur = affectivité = sexualité = impure (incompatible avec le sacré)<sup>166</sup>.

---

163. « Les femmes engagées en pastorale », *Relations clercs-laïcs*, [...], p. 30.

164. « L'émergence créatrice des femmes engagées dans l'Église », *Femme. Pour quel monde? Dans quelle Église?*, [Coll. Donum dei, 30], Ottawa, Conférence religieuse canadienne, 1985, p. 54.

165. *Ibid.*, p. 54.

166. *Ibid.*, p. 55.

Une telle symbolique enferme les femmes dans des représentations infériorisantes et discriminatoires et n'est aucunement en conformité avec le dessein de Dieu. L'autorité ecclésiastique se doit d'interroger les fondements anthropologiques de son discours et requestionner la théologie des ministères.

L'exercice du ministère ordonné ne doit pas être relié à l'appartenance sexuelle mais essentiellement à l'être de la personne baptisée. Dire que la femme est inapte à représenter le Christ met en cause l'image de Dieu et c'est soutenir que l'homme symbolise mieux la transcendance divine que la femme. Dire que le pouvoir sacerdotal trouve son fondement dans l'autorité du Dieu-Père sur le Fils, c'est transposer en Dieu une hiérarchie sexiste. Établir que l'initiative de l'homme dans son union avec la femme représente le primat du Dieu-Père, c'est affirmer que l'image de Dieu ne peut être que masculine et c'est conclure en même temps que le féminin/la femme ne peut représenter la plénitude de Dieu. C'est entretenir dans l'imaginaire des chrétiens et des chrétiennes une vision masculinisante de Dieu<sup>167</sup>.

Pour Lise Baroni, la symbolique théologique et ecclésiale demeure l'argument inavoué qui justifie l'interdiction faite aux femmes d'accéder au ministère presbytéral<sup>168</sup>. Si l'Église est le signe visible du Royaume de Dieu dans le monde, les ministères doivent refléter la réalité

---

167. Lise BARONI *et al.*, *Voix de femmes. Voies de passage*, [...], p. 223-247.

168. *Femmes. Pour quel monde? Dans quelle Église?*, [...], p. 55.

femmes et hommes au service de l'Évangile, et cela ne peut se vivre que dans un partenariat intégral où l'homme et la femme symbolisent la transcendance divine.

**3.7.1 d) Catégorisation du discours.** Son discours se situe dans un *courant chrétien/post-chrétien* avec une *orientation réformiste*. L'expérience des femmes devient pour elle une donnée importante. En raison de la lumière qu'elle fait sur la pratique des femmes engagées en Église, son discours entre dans la catégorie des *interpellantes*. Faisant une analyse critique et sévère en regard des pouvoirs qui se vivent dans l'Église, son discours s'inscrit dans une *perspective féministe radicale*.

### **3.7.2 Yvonne Bergeron**

**3.7.2 a) Notes biographiques.** Originaire du Lac Saint-Jean, Yvonne Bergeron est religieuse de la Congrégation Notre-Dame. Docteure en théologie, coordonnatrice du Service de la pastorale sociale du diocèse de Sherbrooke, elle est également membre du réseau *Femmes et Ministères* et du groupe *Krisis*, collectif de théologiennes et de théologiens québécois.

**3.7.2 b) Orientation.** Elle s'intéresse depuis plusieurs années à la condition des femmes dans l'Église<sup>169</sup>, à la transformation des milieux sociaux et au développement international et

---

169. À titre d'exemple : « Le féminisme ecclésial au Québec : fragilité des acquis et espérance têtue », *Échanges*, (mars 1992, n° 260).

possède une grande expérience de la pastorale. Ce qui explique son intérêt concernant les pratiques ecclésiales<sup>170</sup>.

**3.7.2 c) Contenu du discours sur Dieu.** C'est sous l'axe ecclésiologique qu'Yvonne Bergeron élabore un discours théologique. Elle dénonce les structures dialogales des catégories ecclésiologiques du couple clercs-laïcs. L'Église, dans sa pratique, est pensée et vécue d'abord comme *société* et non d'abord *comme mystère de communion*. Elle identifie que la résistance à la nouveauté relève du modèle sociétairé hiérarchique alors que les indices de changement tiennent d'une optique communionnelle<sup>171</sup>.

Il faut faire le passage d'une logique institutionnelle à une logique d'évangélisation. Cette dernière fait entrer dans un processus d'incarnation qui conduit à redécouvrir l'humanité de l'Évangile, à revenir à l'humanité de Jésus-Christ, seule voie pour rendre possible la reconnaissance réelle de notre dignité d'être humain : « Revenir à l'humanité de Jésus-Christ [...] nous rappellera, [...], qu'il s'agit d'une dignité radicalement fondée sur l'offre de filiation qui est faite à chacune et chacun et qui nous invite à la plus complète féminisation et masculinisation<sup>172</sup>. »

---

170. Cf. : *Fuir la société ou la transformer? Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit*, [coll. "Héritage et Projet" n° 32], Montréal, Fides, 1986, 255 p. Aussi : Lise BARONI *et al.*, *Voix de femmes. Voies de passage*, [...], 262 p.

171. « Les nouveaux ministères : « Quel modèle ecclésial? » *Des ministères nouveaux : Une question qui se pose*, Montréal, Éd. Paulines, 1985, p. 15-16.

172. « Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Quelques indices significatifs », dans : Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton (dir), *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Questions posées à nos pratiques*, [Coll. Héritage et Projet], Montréal, Fides, 1988, p. 49-50.

Faire le passage, d'une Église sociétaire et hiérarchisée à un modèle de communion selon une logique de participation des sujets responsables, appelle à repenser les ministères et la fonction d'autorité dans l'optique d'une prise en charge collégiale : Une figure collégiale de la prise en charge exprime [...] beaucoup mieux (sacramentellement) la seule autorité de Jésus-Christ. Personne – pas davantage le prêtre – ne peut être pris pour le Christ et cette conviction est facilitée par la pluralité des responsables<sup>173</sup>.

« Dieu créa l'humanité à son image, à l'image de Dieu il la créa, homme et femme il les créa. » (Gn 1,27) C'est là un fondement biblique : l'homme et la femme comme unique reflet de Dieu<sup>174</sup>. Il est nécessaire de faire l'inventaire des figures féminines de Dieu pour les mettre à jour et faire une relecture des textes bibliques qui tiennent compte de la réalité homme/femme.

Elle rappelle que malgré tout, les textes bibliques sont profondément marqués par la mentalité, les idées et les modèles culturels de leurs auteurs. Aussi, la question fondamentale de la condition des femmes dans l'Église ne trouvera pas la réponse en allant chercher des modèles précis dans le Nouveau Testament ou ailleurs. La question de l'accès des femmes au ministère ordonné nous renvoie à l'unique source possible de solutions : l'Esprit du Ressuscité vivant

---

173. *Des ministères nouveaux : Une question qui se pose*, [...], p. 20.

174. *Partenaires en Église, femmes et hommes à part égale*, Montréal, Éd. Paulines, 1991, p. 23.

aujourd'hui avec nous. Ce qui nous conduit à approfondir la réalité du partenariat à partir de son fondement ecclésiologique<sup>175</sup>.

Si, dans ses éléments essentiels, l'Église est « préformée » par Jésus, dans sa forme historique, elle vient aussi de la décision des disciples inspirés par l'Esprit. Luc présente la naissance de l'Église comme la première conséquence historique de la résurrection. Or, la réalité nouvelle de l'Homme ressuscité c'est son « corps spirituel ». L'Église constitue un peuple de femmes et d'hommes qui marchent ensemble. Cette vision qui s'appuie sur un fondement théologique doit se refléter dans la réalité visible de l'Église du Ressuscité. Cela suppose une transformation de l'Église, de son visage institutionnel et de sa structure organisationnelle à travers un partenariat authentique, où hommes et femmes seront reflet du visage de Dieu.

**3.7.2 d) Catégorisation du discours.** Par son discours, Yvonne Bergeron cherche à mettre en corrélation la tradition de la foi chrétienne et l'expérience féministe. Elle se situe dans le courant *chrétien-réformiste/réformateur*. Elle ne se réfugie pas dans une ligne exclusivement féministe, le dialogue est important et la réflexion doit se faire en partenariat. En ce sens, elle entre dans la catégorie des *partenaires*. Cherchant à réconcilier les rapports homme/femme sur une base de cohumanité renouvelée en Jésus-Christ, son discours entre dans le courant qualifié de *féminisme de la réconciliation*. Toutes ces tendances s'inscrivent à l'intérieur d'une *orientation réformiste*.

---

175. *Ibid.*, p. 42. Sur cette question voir aussi : Lise BARONI *et al.*, *Voix de femmes. Voies de passage*, [...], p. 187-200.



### 3.7.3 Ghislaine Boucher

**3.7.3 a) Notes biographiques.** L'auteure est originaire de la Beauce. Elle est religieuse de Jésus Marie de Sillery (Québec). Après avoir fait ses études philosophiques et théologiques à l'Université Laval de Québec, elle a obtenu un doctorat en théologie à l'Université Grégorienne de Rome en 1975.

**3.7.3 b) Orientation.** Elle s'intéresse particulièrement aux structures symboliques des écrits mystiques et bibliques. Elle a publié quelques études sur le rôle du symbole dans la traduction de l'expérience mystique<sup>176</sup>. Elle a ensuite élargi son champ d'études à la théologie et à l'histoire de l'Église Canadienne. Finalement, elle s'intéresse à la question de la place de la femme dans l'Église en termes de pouvoir.

**3.7.3 c) Contenu du discours sur Dieu.** En regard de la place de la femme dans l'Église, son discours s'apparente à un discours féministe en quête des origines des femmes. Elle cherche les traces d'une époque matriarcale où les femmes auraient possédé un pouvoir. Selon l'auteure, l'éclatement d'un néo-libéralisme de la dernière décennie, présageant une ère féminine pour le XXI<sup>e</sup> siècle, permet de vérifier à nouveau la « loi » de l'alternance homme/femme au cours de

---

176. Cf. : *Du centre à la croix, Marie de l'Incarnation, 1599-1672, Symbolique spirituelle*, [Coll. « Symbole et Esprit »], Montréal, Fides, 1976, 190 p. Aussi : *Dieu et Satan dans la vie de Catherine de Saint-Augustin, 1632-1668*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1979, 234 p.; et : *L'Esprit des béatitudes, Claudine Thévenet, (Marie-Saint-Ignace, 1774-1837), Fondatrice de la Congrégation de Jésus-Marie*, Québec, Les Religieuses de Jésus-Marie, 1980, 122 p.

l'histoire : « Une étude de deux millénaires révèle l'alternance de périodes plus masculines suivies d'époques plus féminines dans l'histoire profane aussi bien que chrétienne<sup>177</sup>.

Ses recherches l'ont amenée à relever les pouvoirs que les femmes auraient détenus dans l'histoire de l'Église. En passant par les diaconesses, les matrones romaines. À l'époque du Moyen Âge, les femmes jouissaient d'un pouvoir tant au plan politique que religieux. De par leur vie vertueuse et l'autorité de leur sagesse spirituelle, en tant qu'épouses et mères, protectrices et civilisatrices des cités, des sainte Hélène, sainte Geneviève, sainte Clotilde, sainte Brigitte de Kildare auraient participé au pouvoir de l'État. Les saintes Pulchérie et Théodora auraient détenu un véritable pouvoir de juridiction sur les conciles oecuméniques et l'impératrice Irène a présidé, à 35 ans, le II<sup>e</sup> Concile de Nicée en 787<sup>178</sup>.

L'abbesse, comme tous les évêques, avait le droit de siéger au tribunal, de donner l'autorisation de confesser, de prêcher, d'imposer la censure et convoquer des synodes. L'auteure affirme que l'histoire écrite au siècle dernier, excessivement masculin, a fait écran à cette réalité<sup>179</sup>. Ghislaine Boucher exalte le pouvoir féminin dans l'Église mais ne réclame pas pour autant le culte de la déesse. Selon l'analyse de la sociologue Marie-Andrée Roy, Ghislaine Boucher voit la femme comme le plus puissant agent de changement dans l'Église. Par ailleurs,

---

177. Cf. : « Le pouvoir des femmes dans l'Église », *L'Église Canadienne*, (1<sup>er</sup> mai 1980) 523.

178. Nous nous référons à l'analyse du contenu des discours de Ghislaine Boucher faite par Marie-Andrée ROY, *Les ouvrières de l'Église, Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*, Médiaspaul, Montréal, 1996, p. 71-72.

179. Le pouvoir des femmes dans l'Église, *L'Église Canadienne, Op. Cit.*, p. 523.

elle affirme que l'Église a été historiquement un très puissant agent de transformation de la condition féminine dans le monde<sup>180</sup>. Elle réclame qu'on reconnaisse le pouvoir exercé par les femmes dans l'histoire de l'Église mais ne réclame pas le pouvoir sacerdotal pour les femmes.

Selon l'auteure, tout réside dans le pouvoir de l'Esprit. Il excelle sur tous les autres : « Toutes ces femmes, inspirées ou mystiques, transcendent le sexe et proclament hautement que tous, hommes ou femmes, sont “un dans le Christ”, il n'y a pas de spiritualité masculine ou féminine<sup>181</sup>.

Tout commence et tout finit par l'affirmation de la transcendance de la *personne* douée de *liberté*, homme ou femme, au-dessus de toute institution<sup>182</sup>. Le plus haut produit de l'évolution humaine est attesté chez ces hommes et ces femmes qui s'unissent d'une union d'amour [...], avec le Maître des galaxies et des mondes, le Créateur<sup>183</sup>.

**3.7.3 d) Catégorisation du discours.** De par sa tendance à *l'exaltation du pouvoir féminin* le discours de Ghislaine Boucher s'inscrit nettement dans le courant *chrétien/post-chrétien*. Du fait qu'elle tente de sortir de l'ombre un pouvoir occulté dont les femmes auraient été détentrices, elle se rapproche des *interpellantes* à l'intérieur d'une *orientation réformatrice*.

---

180. Marie-Andrée ROY, *Les Ouvrières de L'Église*, [...], p. 73. Elle appuie son analyse à partir du texte de : Ghislaine Boucher, *L'Église Canadienne*, [...], p. 527.

181. *L'Église Canadienne*, [...], p. 525.

182. *Ibid.*, p. 523.

183. *Ibid.*, p. 525.

### 3.7.4 Marie Gratton-Boucher

**3.7.4 a) Notes biographiques.** Elle est née à Montréal, elle est mariée et mère de famille.

En 1964, elle entreprend des études théologiques et rédige un mémoire sur : *La femme dans l'oeuvre de Saint Augustin*. Professeure agrégée à la Faculté de théologie de l'Université de Sherbrooke, elle enseigne la christologie, la mariologie, l'histoire des rapports entre femmes et christianisme et l'éthique sexuelle.

**3.7.4 b) Orientation.** Elle a publié plusieurs articles dans des revues et des journaux comme *Relations*, *Communauté chrétienne*, *Prêtre et pasteur*, *Présence*, *Nouveau dialogue*, *L'Autre Parole*, et autres... Elle a aussi collaboré à des ouvrages collectifs en plus de participer à de nombreuses émissions de radio et de télévision. Elle s'intéresse tout particulièrement à des questions d'éthique. Sa réflexion ouvre des perspectives qui s'enracinent dans une sérieuse analyse de la réalité ecclésiale actuelle<sup>184</sup>.

**3.7.4 c) Contenu du discours sur Dieu.** Pour Marie Gratton-Boucher, la théologie féministe opère une véritable révolution par rapport à la théologie traditionnelle. Elle bouleverse les perspectives millénaires du système patriarcal hiérarchique et révèle à l'Église son classisme, son sexisme et son injustice structurelle<sup>185</sup>. Les féministes chrétiennes, s'inscrivant dans la

---

184. Vous trouverez en bibliographie quelques références aux oeuvres de Marie Gratton Boucher.

185. Cf. « La question clercs-laïques dans une perspective théologique féministes », dans : Jean-Claude Petit et Jean-Claude Breton (dir.), *Le laïcat : les limites d'un système*, [Coll. Héritage et projet : 36], Montréal, Fides, 1987, p. 121.

grande dynamique de la théologie de la libération, ont procédé à une relecture des textes sacrés avec un regard neuf. Cette remise en cause des présupposés philosophiques sous-jacents à l'élaboration du discours théologique les ont amenées à réexaminer tous les grands thèmes de la théologie et certaines images qui y sont associées, notamment l'image de Dieu.

L'image masculine de Dieu,[...] a ses limites pour exprimer le Tout Autre. Dieu n'est ni homme ni femme, tout le monde en convient. Pendant deux millénaires cependant, les représentations de Dieu dans le christianisme l'ont montré ou décrit comme un personnage viril. Des tympans des cathédrales gothiques jusqu'au *Petit catéchisme* de mon enfance, en passant par le plafond de la Chapelle Sixtine, Dieu emprunte des traits indiscutablement masculins<sup>186</sup>.

La tradition a surtout retenu des images masculines de Dieu s'assurant ainsi une mise en échec du culte des déesses, la bête noire des prophètes qui luttèrent pour maintenir la souveraineté de Yahvé, le Dieu unique<sup>187</sup>. Que dire aussi d'une anthropologie sexiste qui découle d'une lecture fondamentaliste des récits de la *Genèse*. Ajoutons à cela la théorie platonicienne professant une vision dualiste de l'être humain, que saint Augustin est venue renchérir en identifiant la femme au corps et l'homme à l'âme. Tout cela est venu renforcer l'image masculine de Dieu avec toutes les conséquences qui en découlent pour les femmes :

[la femme] se vit identifiée au corps, [l'homme] à l'âme. Le mâle n'était-il pas le sexe le plus représentatif de la personne créée à l'image de Dieu, le sexe le plus parfait? [...] Augustin [...] réussit à imposer sa redoutable et discutable conclusion à bien des générations de chrétiens -, que comme le corps doit être soumis à l'âme,

---

186. « La récupération de Dieu au service de l'idéologie patriarcale » dans : Roberta Mura (dir.), *Un savoir à notre image? Critiques féministes des disciplines*, Montréal, Éditions Adage Inc., 1 (1991) 274.

187. *Ibid.*, p. 275.

ainsi la femme doit l'être à l'homme dans la famille, dans la société et, bien sûr, dans l'Église<sup>188</sup>.

Et Thomas d'Aquin adoptant une vision aristotélicienne de l'être humain professant l'infériorité de la femme venait une fois de plus sacraliser l'homme et éloignait la femme de plus en plus de ce que le récit de la Création posait comme l'assise de l'égalité foncière entre la femme et l'homme au plan de la création (Gn 1,27).

De plus, la théologie trinitaire est venue accentuer ce stéréotype :

Le développement de la théologie trinitaire dans les premiers siècles chrétiens n'a fait qu'accentuer ce stéréotype puisque c'est dans un homme que la foi chrétienne reconnaît la révélation d'un Dieu *Père*. C'est de Jésus de Nazareth qu'elle dit qu'il est le *Fils* de Dieu. [Ainsi] Les chrétiens professent que Dieu s'est manifesté dans une figure masculine [...]<sup>189</sup>.

En s'inscrivant dans un système patriarcal, les hommes, notamment les clercs, ont prêté à Dieu des intentions, des visées et des actions qui correspondent à ce qu'ils veulent et à ce qu'ils font<sup>190</sup> : « Dans une société patriarcale, le père domine en maître non seulement sur ses

---

188. *Ibid.*, p. 272. Elle fait référence à : Saint Augustin, « De diversis quaestionibus LXXXIII, Liber Unus », *Oeuvres de Saint Augustin*, 1<sup>ière</sup> série: opuscules, Volume 10, x - Mélanges Doctrinaux, introduction et notes par G. Bardy, J.-A. Beckeart, J. Boutet, [Texte de l'édition Brower et Cie], Paris, Desclée, 1952, p. 63.

189. *Ibid.*, p. 274.

190. *Le laïc : les limites d'un système*, [...], p. 126.

enfants, mais sur sa femme aussi. La situation d'infériorité qu'on impose aux femmes dans l'Église est une manifestation non équivoque de cette idéologie<sup>191</sup>. »

Le fait de représenter Dieu sous des traits masculins a contribué non seulement à l'aliénation des femmes dans diverses traditions religieuses et dans le christianisme, mais en plus, a eu comme conséquence d'entretenir des images inscrites dans l'inconscient collectif<sup>192</sup> et de sacraliser l'autorité masculine au nom d'une volonté divine :

c'est fonder idéologiquement et théologiquement l'autorité masculine dans le couple, dans la société et dans les structures religieuses, [...]. Mais il y a plus : on en arrive à sacraliser le patriarcat en faisant croire qu'il n'est pas un système social tributaire d'une culture et d'une époque données - et donc susceptible d'être transformé ou abandonné -, mais qu'au contraire il est inscrit dans la nature des choses; le patriarcat est présenté ainsi non seulement comme l'expression de la volonté de Dieu, ce qui serait déjà énorme, mais plus encore, comme le reflet de son être même et donc le modèle obligé de l'exercice de l'autorité<sup>193</sup>.

Dans tout système patriarcal, les mâles se réservent l'exclusivité du sacré. Eux seuls peuvent s'approcher de Dieu à travers les rites liturgiques. Eux seuls peuvent accéder au sacerdoce.

---

191. *Ibid.*, p. 127.

192. « Les féministes veulent être là où le pouvoir s'exerce dans l'Église », *Revue Notre-Dame (RND)*, (octobre 1986-n° 9) 21.

193. *Un savoir à notre image?*, [...], p. 276. Elle se réfère à : (1 Co 2,2-16). Elle ajoute que Mary Daly a trouvé une formule puissante pour illustrer les retombées d'une pareille sacralisation du patriarcat : « Quand Dieu est mâle, le mâle est Dieu »; Mary Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Woman's Liberation*, Boston, Beacon Press, 1973, 229 p.

Seuls les hommes peuvent accéder au sacerdoce parce que le Christ était un homme. Or quels sont les gestes que le prêtre ou l'évêque accomplit au cours des célébrations liturgiques? On le voit répandre de l'eau, laver symboliquement l'enfant au baptême, réconcilier dans le sacrement du pardon, oindre d'huile dans la confirmation, partager le pain à l'eucharistie, etc. Tous des gestes qui sont posés par les femmes dans la vie quotidienne : laver, réconcilier, nourrir. Il faudra bien qu'on m'explique un jour les raisons pour lesquelles ces gestes perdraient leur valeur sacramentelle du fait qu'ils seraient posés par des femmes dans un contexte religieux alors qu'ils sont pleins de sens au cœur de la vie de tous les jours. Pourquoi seuls les hommes seraient-ils à même de faire des gestes reconnus comme féminins, des signes de grâce?<sup>194</sup>

L'image d'un Dieu Père gagnerait à ne pas être présentée comme nécessaire et exclusive<sup>195</sup>. Pourquoi l'image de la mère ne conviendrait-elle pas aussi bien pour exprimer quelque chose de la nature de Dieu. Les prophètes eux-mêmes ont osé utiliser des symboles féminins pour parler de Dieu<sup>196</sup>. Après avoir pris conscience de la puissance des retombées d'une pareille sacralisation, il faut avoir le courage de remettre en question les dogmes christologiques formulés à l'époque patristique :

Il faut reprendre toute la théologie de l'Incarnation, en dehors des catégories de la philosophie grecque ayant modelé son expression traditionnelle. Besogne immense qui se heurte aux redoutables obstacles que sont les dogmes christologiques formulés à l'époque patristique et proclamés du IV<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle, [...].

---

194. Revue Notre-Dame (RND), [...], p. 22.

195. *Le laïcat : Les limites d'un système*, [...], p. 127.

196. Revue Notre-Dame (RND), [...], p. 21-22.



Le système patriarcal qui s'est toujours cru inviolable et sacré, fondant sa légitimité sur Dieu apprend par la bouche des femmes qu'il est mortel<sup>197</sup>. Ayant comme fondement et justification l'espérance eschatologique, les femmes réclament et proposent une ecclésiologie nouvelle capable de donner naissance à une chrétienté nouvelle qui croit que dans les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption une nouvelle humanité a été inaugurée<sup>198</sup>.

**3.7.4 d) Catégorisation du discours.** Marie Gratton-Boucher est *interpellante* par son discours. Elle n'hésite pas à mettre en lumière ce qu'on aurait le goût d'appeler « l'envers de la médaille ». Elle tient un discours qui s'inscrit facilement dans une *perspective féministe radicale* qui s'inscrit dans un courant *chrétien/post-chrétien* à l'intérieur d'une *orientation réformiste*.

### **3.7.5 Denise Couture**

**3.7.5 a) Notes biographiques.** Elle est théologienne et professeure à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Elle fait partie de la deuxième génération des théologiennes au Québec. Elle a un intérêt marqué pour la question des femmes. C'est une grande adepte de la théologie pratique qu'elle développe et met en application pour faire *exister les femmes*.

---

197. *Le laïcat : Les limites d'un système*, [...], p. 118.

198. *Ibid.*, p. 138.

**3.7.5 b) Orientation.** Elle s'intéresse particulièrement à l'éthique<sup>199</sup>. Membre du collectif *L'Autre Parole*, elle fait partie du comité de rédaction et a rédigé plusieurs articles notamment sur la question du langage sur Dieu<sup>200</sup>. De plus, elle a fait quelques ouvrages en collaboration<sup>201</sup>.

**3.7.5 c) Contenu du discours sur Dieu.** Pour Denise Couture, les choses dites « autrement » changent la manière de penser, d'habiter le langage et de parler. Selon l'auteure, la personnification masculine de Dieu entrave le rapport existentiel au divin à partir de nos corps de femmes. Dire « Dieu » a pour effet de tenir en éveil le soupçon d'un construit patriarcal de la « nature » de Dieu<sup>202</sup>. Dire Dieu au féminin entre dans le mode du raconter-soupçonner-changer la personnification masculine de Dieu. Cette façon de nommer Dieu ne signifie pas que Dieu est une femme plutôt qu'un homme, c'est prendre le risque d'une construction aux effets libérateurs pour l'existence des femmes<sup>203</sup>.

---

199. Cf. : « Le discours sur la loi en théologie morale. Une question de liberté », dans : DUHAIME, J., LÉTOURNEAU, Pierre et Odette MAINVILLE (dir.), *Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne*, [Coll. Héritage et Projet : 53], Montréal, Fides, 1994, p. 229-248.

200. Voir le collectif *L'Autre Parole*.

201. Cf. : « La théologie de la femme de Jean Paul II », dans : Denise Couture (dir.), *Les femmes et l'Église. Suivi de Lettre du Pape Jean-Paul II*, [Coll. Débats de l'Église], Montréal, Fides, p. 63-82.

202. « Désapprendre les habitudes inculquées par le "Prince Aspérité" », *L'Autre Parole*, (septembre 1991-n° 51) 21-30.

203. *Ibid.*, p. 28.

Il faut donc réécrire les Béatitudes, le Magnificat, des versets du Credo, un récit de la Genèse, certains psaumes et des extraits du Livre des Proverbes. Par ses effets libérateurs, ce nouveau construit veut faire exister les femmes.

Par ailleurs, la théologie féministe ne doit pas être réduite à une simple expertise interprétative de la tradition chrétienne. Elle est une manière singulière de parler de ce qui a été et ce qui est vécu dans le présent. Une des façons pour faire la théologie féministe, c'est de regarder les événements de l'existence comme le lieu de l'émergence ou de la non-émergence de Dieu parmi nous. En ce sens, la théologie féministe est une position d'énonciation à la fois théologique et féministe. Théologique par l'analyse d'une pratique comme une "théopraxis" et féministe dans sa visée du "dire" parce qu'elle veut dévoiler les traumatismes subis par les femmes parce qu'elles sont des femmes<sup>204</sup>. Autrement dit : « [C'est] une "théologie pratique", [...] qui *part* de la pratique [...], qui *porte sur* la pratique [...] et qui *vis*e la pratique[...]<sup>205</sup>. »

Pour faire exister les femmes, il faut tout reconstruire et réécrire. D'où la nécessité d'un lieu d'émergence et d'advenir de cette « *manière de parler* » et d'un lieu d'où peut émerger une telle pratique discursive. L'église des femmes est donc nécessaire pour permettre aux femmes rendues à maturité, ayant reçu le message libérateur de Jésus-Christ, de se donner un lieu et un espace pour s'exprimer en attente qu'un jour l'Église nouvelle existe.

---

204. *Ibid.*, p. 22.

205. *Ibid.*, p. 22-23.

**3.7.5 d) Catégorisation du discours.** Denise Couture se situe dans l'orientation *réformiste-révolutionnaire*. Son discours appelle à une foi renouvelée qui s'inscrit dans une pratique marginale par rapport à la pratique traditionnelle. Toutefois, de par son intérêt marqué pour les questions d'ordre éthique, son discours se situe parmi les *éthiciennes* et se rapproche du courant *chrétien/post-chrétien* et s'inscrit dans une *perspective féministe radicale*.

### **3.7.6 Monique Dumais**

**3.7.6 a) Notes biographiques.** Elle possède une maîtrise en théologie de l'Université Harvard, Cambridge, Massachusetts et un doctorat en théologie de l'Union theological Seminary de New York. Elle est professeure et directrice du département des sciences religieuses et d'éthique à l'Université du Québec à Rimouski. Elle est également directrice du comité de programme de la Maîtrise ès arts (éthique). Cofondatrice du collectif *L'Autre Parole*, elle a également participé à la fondation du collectif *La Marée montante* (il a cessé d'exister en 1980).

**3.7.6 b) Orientation.** Son *curriculum* est relativement imposant. Elle a accepté d'assumer la responsabilité de la publication de *Devenirs de femmes*<sup>206</sup>. Elle a été également responsable du numéro *L'Autre Salut*<sup>207</sup>. Ses recherches et ses publications portent sur la

---

206. *Devenirs de femmes : Cahiers de recherche éthique*, n° 8, Montréal, Fides, 1981, 168 p.

207. *L'Autre Salut : Femmes et religions, Recherches Féministes, L'Autre Salut*, Québec, Université Laval, GREMF, Paris, Médiaspaul, 3/ 2 (1990) 1-10.

conjoncture des femmes en théologie et dans l'Église catholique<sup>208</sup> ainsi que sur l'éthique en cause dans les discours féministes. L'importante contribution apportée par Monique Dumais à travers une production aussi abondante fait d'elle la théologienne la plus marquante du Québec<sup>209</sup>.

**3.7.6 c) Contenu du discours sur Dieu.** Pour Monique Dumais, la remise en question de la société patriarcale a rapidement conduit les féministes à la contestation de la représentation exclusive de Dieu au genre masculin<sup>210</sup>. Elle appuie cette donnée sur l'étude de quelques discours féministes. Par exemple, pour la théologienne et philosophe Mary Daly :

L'image de Dieu le Père apparaît nettement comme le symbole créé par les hommes (mâles) pour servir une société à leur image et à leur ressemblance. Le symbole de Dieu remplit alors la fonction de «légitimation» du statu quo social, économique et politique actuel, dans lequel les femmes et tous les autres groupes opprimés sont subordonnés. Il devient facile de déduire l'équation suivante : « Si Dieu est mâle, ainsi le mâle est Dieu »<sup>211</sup>.

De même, pour la psychologue de la religion Naomi Goldenberg, la profonde aliénation des femmes dans les traditions juive et chrétienne :

---

208. *Les droits des femmes*, [Coll. Interpellations : 2], Montréal, Éd. Paulines, 1992, 132 p.; « Femmes et Église catholique : un corps à corps », *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir?*, [Coll. Héritage et projet : 40], Montréal, Fides, 1988, p. 141-150; « Une théologie du service pour les femmes : une mise en tutelle inéluctable? », *Concilium*, (décembre 1987-n° 214) 135-143.

209. À ce propos, nous partageons la position de : Marie-Andrée Roy, *Les Ouvrières de L'Église*, [...], p. 86.

210. « Pour que les noces aient lieu entre Dieu et les femmes », *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 16/1 (hiver 1987) 53-54.

211. *Ibid.*, p. 54. Elle mentionne l'ouvrage de : Mary Daly, *Beyond God the Father*, Boston, Beacon Press, 1985, p. 4. La traduction française est de Monique Dumais.

est liée très fréquemment au problème du genre de Dieu et de «ses» représentants dans le domaine mondain. Cette catégorisation sexuelle de la divinité encourage les hommes à adopter un rapport particulier à l'ordre religieux - surtout celui d'identification, alors que les femmes tendent à se voir autrement - séparées de la divinité masculine<sup>212</sup>.

Tout au long de notre tradition chrétienne, l'utilisation des symboles masculins pour signifier Dieu a prévalu : « Le fait que Jésus ait surtout parlé de son Père a sûrement renforcé la tendance patriarcale, mais a-t-il voulu signifier par là qu'il excluait toute maternité en Dieu?<sup>213</sup> »

Pourtant, dès les premières pages de la Bible, Dieu est mis en rapport avec le genre masculin et le genre féminin : « À l'image de Dieu, il le créa, homme et femme, il les créa. » (Gn 1,27) Cependant : « [...] nous avons si clairement adopté un genre spécifique qu'il peut paraître bouleversant, si ce n'est scandaleux, de parler de Dieu au féminin<sup>214</sup>. »

En tant qu'êtres humains, nous avons toujours besoin de représentations. Pour que les femmes puissent réaliser qu'elles sont, elles aussi, à l'image de Dieu, il apparaît nécessaire que

---

212. *Ibid.*, p. 55. Elle cite : Naomi Goldenberg, *The End of God*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1982, p. ix. La traduction française est de Monique Dumais.

213. « Renaissance spirituelle chez les femmes », *La vie des communautés religieuses*, 40/10 (décembre 1982) 304.

214. « Si Dieu s'était faite femme », *Critère*, (automne 1981-n° 32) 228.

Dieu soit aussi exprimé dans une symbolique féminine. Elle s'appuie sur l'étude de Luce Irigaray<sup>215</sup> qui a démontré cette nécessité pour les femmes d'un Dieu au féminin :

Elle [Luce Irigaray] montre comment dans notre culture, les femmes n'ont pas le point de référence, le miroir à partir duquel elles peuvent fixer leur identité, leur propre finitude. Ce Dieu que les hommes ont défini selon leurs critères, leurs expériences, n'a pas de résonnance claire pour les femmes<sup>216</sup>.

Il faut donc se mettre à la recherche des représentations féminines de Dieu<sup>217</sup> et relire la Bible au féminin<sup>218</sup>. Nous y rencontrons Dieu comme une femme qui donne naissance, qui allaite<sup>219</sup>. Dieu apparaît à nous non seulement avec la bonté d'un père mais aussi avec la tendresse d'une mère. Malgré le fait que Dieu est au-delà des sexes, en tant qu'êtres humains nous avons toujours besoin de représentations et les images féminines de Dieu devraient occuper une place aussi importante que les images masculines de Dieu<sup>220</sup>.

Parler de Dieu au féminin, n'est pas un fait nouveau. Curieusement, ce ne sont pas les femmes qui auraient initié l'utilisation des images féminines de Dieu. En effet, les recherches

---

215. Elle cite : Luce Irigaray, « Femmes divines », *Critique*, (mars 1985- n° 454) 297.

216. « Pour que les noces aient lieu entre Dieu et les femmes », *Sciences religieuses*, [...], p. 62.

217. « Si Dieu s'était faite femme », *Critère*, [...], p. 228.

218. « Renaissance spirituelle chez les femmes », *La vie des communautés religieuses*, [...], p. 309.

219. *Les femmes dans la Bible, Expériences et interpellations*, Montréal, Éd. Paulines & Médiaspaul, 1985, p. 32.

220. « Sortir Dieu du ghetto masculin », dans : DUMAIS, Monique et Marie-Andrée ROY (dir), *Souffles de femmes, Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éd. Paulines, 1989, p. 144-145.

en histoire sur la spiritualité du Moyen Âge nous font découvrir que les moines du douzième siècle auraient cultivé la dévotion à Jésus notre mère.

Anselme de Canterbury (1033-1109), moine bénédictin, [...] a [...] écrit une prière lyrique où il présente à la fois Paul et Jésus comme des mères pour l'âme individuelle :

mais, vous, Jésus, Seigneur bon, n'êtes-vous pas aussi une mère? N'êtes-vous pas cette mère qui, comme une poule, rassemble ses poussins sous ses ailes? Vraiment, maître, vous êtes une mère. [...] Ainsi, c'est vous, au-dessus de tous, Seigneur Dieu, qui êtes la mère. Vous deux, [Paul et Jésus] êtes donc mères... [...] Vous [Seigneur] êtes une mère et vous [Paul] l'êtes aussi. Inégaux dans l'étendue de l'amour, vous ne différez pas de la qualité de l'amour...<sup>221</sup>

L'auteure présente cet autre exemple : le récit d'une vision de la Sainte Trinité par Julienne de Norwich (1342-1413) :

Je compris qu'elle a ces trois propriétés : la paternité, la maternité, la souveraineté, en un seul Dieu... Je compris que la toute-puissance de la Trinité est notre Père; que sa profonde sagesse est notre mère; que son grand amour est notre souverain... En notre Père Dieu Tout-puissant, nous avons notre être; en notre Mère par miséricorde, Jésus... nous sommes réformés et relevés; et par les dons du Saint-Esprit, mérités ou gratuits, nous parvenons à la perfection finale (ch. 58)<sup>222</sup>.

---

221. « Jésus notre mère », *La vie des communautés religieuses*, 41/6 (juin 1983) 189. Elle se réfère à l'ouvrage de : Caroline Walker Bynum, *Jesus as Mother, Studies in the Spirituality of High Middle Ages*, Bekerley, University of California Press, 1982, p. 113-114. \* La traduction à partir du texte anglais est de Monique Dumais.

222. *Ibid.*, p. 190. Cf. : D'après la traduction de Dom G. Meunier, dans : *Révélation de l'Amour divin à Julienne de Norwich*, [Coll. Mystiques anglais], 2<sup>e</sup> éd. Tours, 1925, cf. : André Cabassut, o.s.b., « Une dévotion médiévale peu connue. La dévotion à "Jésus notre mère" », *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 25 (1949) 241-242.



Parler de Dieu, tel est « l'unique sujet de la théologie »<sup>223</sup> : « Toutefois, la théologie donnait l'impression de se faire "du ciel vers la terre"; la Révélation, perçue comme un tout englobant, close après la rédaction du dernier livre de la Bible, était le point de départ de ce travail scientifique<sup>224</sup>. »

Comprise dans la perspective de Wolfhart Pannenberg<sup>225</sup>, la Révélation est définie comme l'auto-révélation indirecte de Dieu à travers l'histoire. Elle apparaît alors : « comme cette découverte progressive de la geste salvifique de Dieu, [...] Une telle compréhension permet de scruter davantage les réalités concrètes, les changements culturels, les sensibilités et les aspirations contemporaines<sup>226</sup>. »

Le recours aux « expériences de femmes » ouvre des horizons nouveaux et contribue à la mise en oeuvre d'une épistémologie autre<sup>227</sup>. Selon l'auteure, les théologiennes féministes

---

223. « La théologie peut-elle être du genre féminin au Québec », *Ferveurs d'une théologienne*, Rimouski, Université du Québec à Rimouski, 1978, p. 12; ce texte a également été publié dans : *Sciences Religieuses/Religious Studies*, 8/2 (printemps 1979) 191-196. Elle cite : Yves-Marie Congar, *La foi et la théologie*, [Coll. Le Mystère chrétien, Théologie Dogmatique I], Tournai, Desclée, 1962, p. 133.

224. *Ibid.*, p. 12.

225. Wolfhart PANNENBERG, in : Wolfhart Pannenberg (ed.), *Revelation as History*, cf. Introduction and dogmatic theses on the doctrine of Revelation, London, The Macmillan Company, 1968.

226. *Ferveurs d'une théologienne*, [...], p. 12.

227. *Recherches féministes, L'Autre salut*, [...], p. 3.

sont de plus en plus conscientes qu'elles doivent réécrire la tradition chrétienne et la théologie en tenant compte désormais, d'une façon équitable à la fois de l'homme et de la femme<sup>228</sup>.

Les symboles, les images, les mythes nouveaux sont à trouver. Ce qu'elle réussit admirablement bien et d'une façon très originale dans « Femmes faites chair »<sup>229</sup>. Elle y propose une lecture théologique du corps qui appelle les femmes à se réapproprier leur corps. L'incarnation se révèle à travers la dynamique du corps. Le vivre et le voir comme symbole signifiant. Le sang menstruel devient symbole d'un cycle rédempteur, régénérateur, porteur de vie : « [...] Une telle compréhension viscérale du corps engendré, du sang qui s'écoule situe les femmes comme des prêtresses exceptionnelles dans l'offrande du corps et du sang de Jésus<sup>230</sup>. »

Libérer et célébrer le corps. Selon Marie-Andrée Roy, cette dynamique ouvre les portes à une véritable gynépraxis<sup>231</sup>. Les femmes sont interpellées à axer leur théologie sur une compréhension totale, intégrative, illuminante de la création de l'homme et de la femme. Nous n'avons pas besoin de nouveaux mythes pour permettre cette représentation génétique<sup>232</sup>.

---

228. *Ferveurs d'une théologienne*, [...], p. 4.

229. « Femmes faites chair », dans : Élisabeth J. Lacelle (dir.), *La femme, son corps, la religion, Approches pluridisciplinaires I*, [Femmes et Religions : 2], Montréal, Éd. Bellarmin, 1983, p. 52-70.

230. *Ibid.*, p. 66.

231. Marie-Andrée ROY, *Les Ouvrières de l'Église*, [...], p. 90.

232. *Ferveurs d'une théologienne*, [...], p. 21.

Il importe de nommer le divin qui nous habite, de sortir le divin des symboles presque exclusivement masculins où il a été enfermé pendant des siècles. [...] La découverte des aspects féminins dans la conception du divin ne doit pas toutefois conduire à une formulation uniquement féminine du divin. Elle permet de montrer qu'en Dieu, il y a du masculin et du féminin, bien plus que Dieu est au-delà du masculin et du féminin, tout en n'étant pas dans un ciel abstrait où les expériences des hommes et des femmes n'auraient plus rien à signifier dans la découverte quotidienne du divin<sup>233</sup>.

**3.7.6 d) Catégorisation du discours.** Monique Dumais se situe dans une *orientation réformiste*. Elle tente d'introduire l'expérience féministe tant au plan politique, culturel, ecclésiologique que biologique en s'appuyant sur les sciences humaines. Par conséquent, son discours s'inscrit dans un courant *chrétien/post-chrétien* dans une *perspective féministe radicale*. Consciente de la culture patriarcale qui a marqué la tradition religieuse, elle la dénonce et cherche à y introduire une vitalité nouvelle à travers l'expérience des femmes. Basé sur cette orientation, son discours se classe parmi les *aventureuses*.

### **3.7.7 Olivette Genest**

**3.7.7 a) Notes biographiques.** Elle est docteure en théologie de l'Université grégorienne de Rome, professeure d'exégèse du Nouveau Testament à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal. Sémioticienne de l'école de A. J. Greimas, elle utilise la théorie sémiotique

---

233. *Sciences Religieuses*, [...], p. 64.

greimassienne, centrée sur les structures discursives qui passent par l'actorialisation, la temporalisation et la spacialisation. Cette méthode permet de cerner intelligemment les questions posées et amène ou invite à des recherches subséquentes. Elle est membre de l'Atelier sémiotique du texte religieux (ASTER), groupe canadien en relation avec le Centre d'analyse du discours religieux (CADIR) de Lyon et membre de la Society for New Testament Studies. Coresponsable du séminaire pluridisciplinaire *Les femmes devant les différents systèmes normatifs*, elle dispense les cours *Condition féminine et Église* et *Les femmes dans la Bible*.

**3.7.7 b) Orientation.** Auteure de nombreuses publications<sup>234</sup>, elle poursuit une recherche sur *la catégorie du genre* dans la Bible. Préoccupée par la question des femmes, sa contribution est importante notamment au plan exégétique. Cette femme très compétente a su développer une argumentation solide et invite constamment à aller plus loin dans la recherche.

**3.7.7 c) Contenu du discours sur Dieu.** Dans le champ du discours sur Dieu, Olivette Genest s'est intéressée particulièrement à la question du langage. L'attention portée au langage dans la lutte contre la discrimination sexuelle est souvent jugée « accessoire ». Olivette Genest, au contraire, y voit l'importance de traiter des effets des structures langagières.

---

234. Pour en nommer que quelques-unes : « Évangile et femmes », *Sciences et Esprit*, Montréal, vol. XXXVII/3 (1985) 275-295; « De la fille à la femme à la fille, Luc 8,40-56 », *De Jésus et des femmes, Lectures sémiotiques suivies d'une entrevue avec A. J. Greimas*, Ouvrage en collaboration par des membres de l'Atelier sémiotique du texte religieux (ASTER), [Coll. Recherches, Nouvelle série], Montréal, Éd. Bellarmin, 1987, p. 105-120; voir aussi dans le même ouvrage : « La sémiotique et les femmes du Nouveau Testament », p. 189-207; *Femmes du Nouveau Testament. Exégèse sémiotique*, [Coll. « Document »-n°4], Recueil d'articles déjà parus (1985 et 1987) et de chapitres d'un ouvrage publié en 1987, Paris, Femmes et hommes dans l'Église, 1990, 70 p.; « Femmes et ministères dans le Nouveau-Testament », *Sciences Religieuses/Studies in Religion*, Waterloo, 16/1 (1990) 7-20.

Nous naissons dans une langue donnée de laquelle nous recevons notre propre identification sexuelle : « Nous en recevons notre perception de nous-mêmes en masculin et en féminin déjà hiérarchisés, déjà définis par un ensemble de qualifications dites viriles ou féminines auxquelles il faudra nous ajuster pour réussir notre identification sexuelle<sup>235</sup>. »

Chez les francophones, la langue est fortement marquée par la distinction des genres grammaticaux. Le genre masculin englobe le féminin qui se fond et disparaît dans le paysage. Le masculin l'emporte sur le féminin. Le vocabulaire véhicule une conception marquée des deux sexes. Il est le reflet de notre société : « [...] le trésor collectif d'une langue est le reflet de la société qui la parle et réciproquement, modèle, construit cette société<sup>236</sup>. »

Nous en recevons aussi notre perception de Dieu :

*Fides ex auditu*, la foi vient de l'écoute, de l'oreille envahie par la parole qui la porte, écrit Paul aux Romains (10,17). Avec comme conséquence que notre Dieu « parlera » en nous notre langue, que nous parlerons de Lui et le transmettrons dans notre langue<sup>237</sup>.

---

235. *Femmes et Religions*, [...], p. 97.

236. « Langage religieux chrétien et différenciation sexuelle. De quelques évidences », *Recherches Féministes, L'Autre Salut*, 3/2 (1990) 13.

237. *Ibid.*, p. 12.

Le Dieu asexué de la tradition chrétienne n'échappe pas à la catégorie du genre des langages qui le transmettent<sup>238</sup> : « Il ne peut être annoncé, transmis autrement que par une ou des langues, écrites et orales, qui reflètent les catégories masculines et féminines des sociétés qui l'ont produites<sup>239</sup>. »

Le Dieu des chrétiens est né du monothéisme Yahviste qui a dépouillé la divinité de la différenciation sexuelle, de la vie sexuelle active et de la famille. Si le Dieu des chrétiens est Père et a un Fils, c'est une paternité et une filiation prédiquées par analogie qui n'a rien de l'engendrement humain<sup>240</sup>. C'est toujours ce qu'a proclamé la plus saine théologie. Analogiquement, la paternité peut tout aussi bien se dire maternité et Père s'appeler Mère. Ou encore, la relation Mère-Fils décrirait tout aussi bien la filiation entre les deux personnes divines. Mais malgré cela, la paternité de Dieu ne peut être dite maternité sans ébranler l'univers des croyances.

Contrairement à l'anglais, le français n'a pas de neutre, ne possède pas de *it* en plus du *he* ou du *she*. Le « il » divin peut avoir valeur de neutre. Cependant, le « elle » n'a pas la même neutralité parce que les qualités attribuées au « elle » par la langue ne correspondent pas au Dieu de notre éducation religieuse. Le « elle » de Dieu fait basculer tout un univers religieux.

---

238. « La théologie : L'au-delà de la catégorie du genre? », *Femmes et Religions, Études sur les femmes et la religion*, [Corporation canadienne des sciences religieuses I], Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995, p. 85.

239. *Recherches Féministes, L'Autre Salut*, [...], p. 14.

240. *Femmes et Religions*, [...], p. 85.

Le Verbe s'est faite chair, l'être humain asexué n'existe pas. Or, Jésus de Nazareth est bel et bien homme. Mais, si nous nous référons à Paul, le « corps du Christ » comprend hommes et femmes et reste bien celui du Christ, du Christ ressuscité, complètement « pneumatisé » ou spiritualisé :

Quand [Paul] écrit ou cite une hymne (en Ph 2,7), à propos de Jésus Christ « devenant semblable aux hommes », il emploie le mot *anthrôpos* désignant homme et femme et non *aner* (génétif : andros) caractérisant le mâle et le mari. Il ajoute « [qu'] il a été trouvé dans le schéma d'un *anthrôpos* »<sup>241</sup>.

Les réticences sont nombreuses. Sont-elles grammaticales ou émotives? socioculturelles ou théologiques? Curieusement, les vocables « Dieu notre mère » et « Jésus notre mère » ont déjà été employés dans l'histoire mais on ne les retrouve que dans la littérature mystique. Jamais dans le discours théologique d'école ou dans les documents du magistère<sup>242</sup>. Or, pas plus que Dieu, la théologie n'échappe au canal de langues calibrées en masculin et en féminin pour dire Dieu. Que le discours théologique ne se situe pas au-delà du masculin et du féminin, il est permis d'en douter!

On peut soupçonner [...] que la remontée dans le temps par la filière thomiste et aristotélicienne débouchant sur la matière et la forme où Dieu est la forme par excellence, débouchera également sur des ensembles culturels où l'homme est identifié à la forme, la femme à la matière. On peut soupçonner que Dieu occupera le sommet de la masculinité, le pôle noble de la catégorie du genre<sup>243</sup>.

---

241. *Ibid.*, p. 87.

242. *Recherches Féministes, L'Autre Salut*, [...], p. 15. Elle fait le même constat que Monique Dumais. [Cf. p. 109-110].

243. *Femmes et Religions*, [...], p. 87.

Le Dieu biblique n'est ni masculin ni féminin, cependant il nous vient à travers l'hébreu, l'araméen et le grec. Un langage à prédominance masculine. Le nom de Dieu nous est toujours donné à travers la troisième personne du masculin singulier : « [...] Yahweh ou Yahvé est une forme verbale de la racine *hwh* qui signifie être. Les meilleures hypothèses étymologiques y voient la forme causative (hif'il) : «il fait être» ou la forme active (qal) : «il est»<sup>244</sup>.

Olivette Genest observe que ce « il » s'est traduit par la métaphore masculine « je suis votre Père », et ce, malgré le fait que :

Tous les peuples du Moyen et de l'Extrême Orient, des empires grec et romain, des continents africain et australien désignent [...] leur dieu comme père; Israël au contraire rencontre d'abord le sien comme sauveur au cours de son histoire. «Il est» ne se définit pas par «Je suis votre Père»<sup>245</sup>.

Ce Dieu « qui est » ou « fait être » exerce des fonctions masculines : « [...] de Roi, de Juge, de Berger royal, avec toutes les qualités viriles de force, d'initiative et de suprême maîtrise<sup>246</sup>. »

Bref, on utilise toujours une métaphore masculine pour signifier Dieu; il est dit Père non Mère, Époux et non Épouse. Cependant, nous avons tout ce qu'il faut pour le corriger dans la Bible.

---

244. *Recherches Féministes. L'Autre Salut*, [...], p. 17.

245. *Ibid.*, p. 17.

246. *Ibid.*, p. 17.



il existe aussi, dans la même Bible, des images féminisantes de Dieu exhumées de l'oubli par les féministes chrétiennes [...]. Pour la plupart, elles relèvent de la fonction maternelle. Dieu ne sera jamais dit épouse par exemple. Fait textuel non négligeable, elles sont très souvent immédiatement liées aux images de la paternité<sup>247</sup>.

Même le « il » du Christ dans le Nouveau Testament est bel et bien neutre : incarné en *aner*, Jésus dans le discours christologique, est *anthrôpos*. Et c'est sur ce point que se situe la proclamation de l'Évangile, dans le logos sur le Christ et non dans la proclamation du personnage masculin. Si le «il» du personnage Jésus est masculin – et déjà, il s'universalise dans le titre «Fils de *l'anthrôpos*» –, le «il» du Christ n'est pas masculin dans le Nouveau Testament<sup>248</sup>.

Cependant, il reprend sa masculinité dans la théologie inspirée par le magistère puisque les femmes ne peuvent représenter Jésus-homme dans le ministère sacerdotal. De même, le « il » de Dieu qui nous est transmis à travers la liturgie est masculin. Les textes bibliques choisis pour la proclamation de la Parole mettent en scène des héros masculins. On y voit des femmes, mais avec quelle fonction représentative? Elle se limite au rôle de la maternité ou à celui d'objet de la miséricorde de Dieu.

---

247. *Femmes et Religions*, [...], p. 100. L'auteure ajoute qu'à sa connaissance, l'articulation des deux, paternité et maternité, n'a encore reçu ni une attention appropriée ni une analyse suffisante. On les étudie encore séparément, trahissant ainsi la réalité textuelle.

248. *Femmes et Religions*, [...], p. 88.

Après le latin, le français d'une liturgie présidée par des ministres masculins, véhicule lui aussi un Dieu masculin et Père. [...] Le choix des textes bibliques met en scène des héros masculins.<sup>249</sup> Devant un tel constat, on ne peut sous-évaluer le pouvoir de la langue religieuse sur la condition des femmes dans sa transmission et dans sa réception. Parce que créés à l'image et à la ressemblance de Dieu, « homme et femme il les créa » (Gn 1,26-27), hommes et femmes sont images de Dieu. En découle la prescription de l'« aniconisme », car la seule image de Dieu c'est l'homme et la femme<sup>250</sup>.

Nos systèmes linguistiques comportent des limites qui ne sont pas insurmontables :

Concrètement, contre l'enfermement de Dieu dans le masculin, nous avons le pouvoir de réagir par le biais de l'usage du langage chrétien, par la force de la répétition. Le pouvoir, par exemple, d'ouvrir un espace et une permission d'exister à la représentation de Dieu comme femme. Le pouvoir aussi de dégager le statut véritable des images masculines, c'est-à-dire de les faire apparaître comme images, non plus comme représentations littérales qui donnent à d'antiques rôles masculins et à un pronom une valeur ontologique, et pour Dieu, et pour les hommes, et pour les femmes – définies comme ne les possédant pas –, sur lesquels on les reprojette comme révélation de leur essence<sup>251</sup>.

**3.7.7 d) Catégorisation du discours.** De par son grand intérêt pour la Bible, le discours d'Olivette Genest s'inscrit parmi les *herméneutes* dans un courant *chrétien-réformiste/réformateur* qui se situe dans une *orientation réformiste*. Par ailleurs, Marie-Andrée Roy associe le discours d'Olivette Genest à celui *des partenaires*.

---

249. *Recherches Féministes. L'Autre Salut*, [...], p. 15.

250. *Femmes et Religions*, [...], p. 103.

251. *Ibid.*, p. 104.

### 3.7.8 *Élisabeth J. Lacelle*

**3.7.8 a) *Notes biographiques.*** Elle est née à Hawkesbury, Ontario, dans une famille franco-ontarienne. Elle a obtenu son baccalauréat, sa maîtrise et sa licence en Sacrée théologie à l'Université Saint-Paul. L'étude de la femme et la religion est une question qui lui tient à coeur. Dès 1968, elle offre un séminaire sur les femmes aux origines du christianisme. Elle fait ses études de doctorat en théologie et en sciences religieuses à la Faculté de théologie catholique de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg<sup>252</sup>. En 1978, elle crée le Groupe d'études interdisciplinaires sur les femmes et les religions, et en 1979, la collection « Femmes et religions » aux Éditions Bellarmin. Directrice du département des sciences religieuses de l'Université d'Ottawa (1987), elle fonde le Centre canadien de recherche sur les femmes et les religions ainsi que le Centre de recherche en sciences des religions au département des sciences religieuses. Elle a été professeure en histoire des doctrines et des institutions chrétiennes au département de sciences religieuses de l'Université d'Ottawa dont elle assume la direction (1987-1992); première femme rédactrice en chef de la revue *Studies in Religion/Sciences religieuses* (1989-1992); membre du conseil d'administration de la Corporation canadienne des sciences religieuses (1982-1992); auteure et directrice de plusieurs ouvrages concernant les

---

252. Élisabeth J. Lacelle, *L'incontournable échange. Conversations oecuméniques et pluridisciplinaires*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1994, p. 287-288. L'auteure nous présente des éléments biographiques qui permettent de retracer son cheminement intellectuel en tant que théologienne.

sciences religieuses; professeure invitée dans des universités européennes; conférencière de réputation internationale<sup>253</sup>. Elle est maintenant retraitée.

**3.7.8 b) *Orientation*.** L'ensemble des travaux d'Élisabeth J. Lacelle s'articule autour de l'oecuménisme, la coresponsabilité, la réconciliation, l'humanité nouvelle et l'Alliance nouvelle<sup>254</sup>.

Cela ne fait aucun doute, Élisabeth J. Lacelle a apporté une contribution importante par rapport à la situation des femmes en Église en particulier dans l'Église du Québec. Nous avons déjà signalé sa participation comme présidente du comité *ad hoc* en 1982, chargé d'analyser la situation des femmes dans l'Église au niveau local et régional et de formuler des recommandations aux évêques<sup>255</sup>.

En parcourant le corpus littéraire de l'auteure, il ressort la conviction suivante : le mouvement des femmes en Église remet en cause le modèle relationnel homme/femme dans son fonctionnement et dans sa symbolique qui découle du système patriarcal et hiérarchique<sup>256</sup>.

---

253. *Femmes et Religions*, [...], p. 43. Ces notes biographiques figurent en bas de page.

254. Vous trouverez en référence bibliographique quelques-unes des oeuvres d'Élisabeth J. Lacelle.

255. Vous trouverez lesdites recommandations à l'annexe I.

256. On peut consulter entre autres : « Le mouvement des femmes dans les Églises Nord-Américaines et ses enjeux », *L'incontournable échange, Conversations oecuméniques et pluridisciplinaires*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1994, p. 15-46.

**3.7.8 c) Contenu du discours sur Dieu.** Pour Élisabeth J. Lacelle, les femmes, en particulier les féministes chrétiennes, sont en recherche de Parole au sens profond d'une expression de ce qui les habite. Elles dénoncent : « [...] un langage théologique de fabrication masculine, voire patriarcale, qui traduit Dieu comme un analogué (ou un nommé par) l'homme (mâle) historique<sup>257</sup>. »

Certaines tentent alors de féminiser ce langage par la mise à jour de la partie occultée. D'autres tentent d'articuler un langage nouveau à partir de l'expérience du corps des femmes comme lieu décisif de jaillissement.

Dans ces deux cas, le lieu analogique de Dieu et de l'expérience religieuse devient l'existence de la femme (femelle) historique<sup>258</sup>.

Malgré l'horizon relationnel étroit du langage religieux actuel, il faut d'abord se demander quelle est la Parole qui habite le langage et la symbolique dans lesquels s'exprime la Révélation<sup>259</sup>.

Elle propose de reprendre le langage religieux au lieu même de l'événement originel, celui de Dieu en Jésus-Christ. La confession de saint Jean en est un très bel exemple : « Et la

---

257. Dans : « Femmes en recherche d'une parole symbolique », *Relations*, 448 (1979), p. 138.

258. *Ibid.*, p. 138.

259. « Lectures et perspectives féministes en théologie », *Des femmes aussi faisaient route avec lui, Perspectives féministes sur la Bible*, [En collaboration], Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 35.

Parole devint chair et elle habita parmi nous et nous avons vu sa gloire, gloire (qu'elle tient) du Père comme Fils Unique, plein(e) de grâce et de vérité<sup>260</sup>. »

« Dieu », qui est attesté dans cet événement, n'est pas un Dieu, sorte de lieu neutre, que des femmes et des hommes peuvent nommer à la mesure de leur expérience historique immédiate, même celle qui leur apparaît comme la plus authentique dans cet immédiat. Il est attesté comme un Dieu *Vivant*, c'est-à-dire en relation avec le croyant, homme ou femme, qui l'accueille dans son existence. L'événement de cette relation ouvre une possibilité inouïe pour toute analogie, tout symbole, toute parole de femme ou d'homme<sup>261</sup>.

Quand des hommes et des femmes disent que Dieu est père, mère, époux, juge, seigneur etc., ils projettent sur Dieu l'image qu'ils se font d'eux-mêmes. Dire Dieu de cette manière, c'est retrouver un "Dieu quelqu'un". Prendre comme lieu référentiel l'événement de Parole permet de rencontrer un "Dieu Quelqu'un" qui nous révèle qui nous sommes.

prendre comme lieu référentiel cet événement de Parole, ce n'est pas d'abord retrouver un "Dieu quelqu'un", dont des femmes et des hommes disent qu'il est un père, une mère, un époux, un juge, un seigneur - sorte de projection ou de miroir d'eux-mêmes au meilleur de leur vécu ou de leur imaginé. Dieu s'y présente plutôt comme Quelqu'un qui, dans la relation de foi qu'il suscite, révèle ce que c'est que

---

260. Dans : *Relations*, [...], p. 138. Elle propose cette adaptation de la traduction de M. E. Boismard et A. Lamouille, dans : *Synopse des quatre évangiles. L'Évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1977, p. 76. Elle se base sur la remarque de la p. 74 : « il eût été plus expressif de traduire "Au commencement était la Parole", on retient d'ordinaire le terme de « Verbe » parce qu'il est masculin, ce qui convient mieux puisqu'il s'agit du Christ. » Pour avoir une idée de l'importance de l'éclatement du langage au masculin et au féminin dans cet événement cf. p. 74-79.

261. *Ibid.*, p. 138.

d'aller jusqu'au bout d'une humanité de femme, d'homme, d'époux, de mère, de père, etc.<sup>262</sup>

Dieu se révèle dans sa relation avec l'humanité. Cette rencontre implique une rencontre avec un Dieu Quelqu'un qui ne se définit pas à la manière humaine : « Ce Dieu n'est ni sexué à la manière humaine, ni, par conséquent, asexué. Il n'est ni une déesse occultée, ni un androgyne déifié<sup>263</sup>. »

Nous retrouvons un Dieu Quelqu'un qui vient à notre rencontre et appelle, homme et femme, à la plénitude humaine donnée en Jésus-Christ : « [Dieu] s'annonce comme un Dieu qui appelle des femmes et des hommes à leur avenir humain sexué inscrit comme une promesse de vie au plus profond de leur désir relationnel<sup>264</sup>. »

Vu sous cet angle, nous sommes hommes et femmes, *appelés* à devenir des *intendants* de la vie pour la plénitude humaine qui nous a été donnée en Jésus-Christ. Relire l'histoire relationnelle du peuple de Dieu avec son Seigneur nous amène à redécouvrir la richesse d'un certain langage symbolique capable de faire éclater les schèmes relationnels de paternité, maternité, conjugalité et filiation. Par exemple, "Jérusalem" est une parole symbolique portée par la tradition spirituelle qui appelle vers la liberté authentique.

---

262. *Ibid.*, p. 138.

263. *Ibid.*, p. 139.

264. *Ibid.*, p. 139.

Dans l'*Ancien Testament*, le peuple témoigne de sa relation avec Yahweh le Seigneur, se désigne soit par le nom de Jacob ou Israël soit par celui de Jérusalem ou Sion. Ces thèmes se développent le plus souvent par assemblages de signes plutôt que par une démarche logique et conceptuelle. Ils présentent aussi un mélange de thèmes et de genres, de l'individuel et du collectif, et aussi, ce qui a été moins souligné du masculin et du féminin<sup>265</sup>.

En passant par la "Vierge Israël" et la "Fille de Sion" (Is 51,16), à travers la densité féminine du personnage Jérusalem, s'expriment toutes les expériences humaines vécues par les hommes et les femmes. On en trouve un très bel exemple dans les *Lamentations* :

la population entière gémit en Jérusalem Sion : « Vois, Seigneur, que pour moi c'est la détresse; mon ventre en est remué; au fond de moi mon coeur est bouleversé, car pour désobéir, j'ai désobéi! Dehors l'épée privait de descendance, dedans c'était comme chez la Mort (1,20)<sup>266</sup>.

Comme autres exemples, l'auteure propose les chapitres 40-55 du Livre d'Ésaïe. En faisant le rapprochement de la figure féminine Jérusalem et de la figure masculine Israël ou Jacob sous les traits du Serviteur, on obtient des résultats étonnants.

En effet, comme le remarque P. E. Bonnard, l'événement de Parole que l'une et l'autre annoncent revêt des similitudes frappantes : à l'une et à l'autre il y a promesse de postérité (54, 1-3; 53, 10-12), de gloire (54, 3; 52, 15), après le gémississement de l'épreuve qui va jusqu'à la déréluction (54, 3; 53, 4; 54, 11-14-17; 53, 4-11); d'exultation dans l'expérience de la paix et de la fécondité nouvelles (54, 14; 53, 5; 64, 9; 65, 18-19), d'avenir comme lieu de ressourcement de la Parole

---

265. *Ibid.*, p. 139.

266. *Ibid.*, p. 140.



de la vie pour toute la terre, c'est-à-dire de renouvellement du sacerdoce du Seigneur comme "louange"<sup>267</sup>.

Cette Jérusalem nouvelle n'est pas réservée que pour les temps apocalyptiques. Pour Ésaïe, elle est déjà en commencement : « Voici que je vais faire du neuf qui déjà bourgeonne » (43, 19) et qui advient « de nouvelle lune en nouvelle lune et de sabbat en sabbat » (66, 23)<sup>268</sup>.

C'est de sa relation à Dieu, tout au long de son histoire, que le peuple constitué d'hommes et de femmes *re-naît* à la vie et l'exprime à travers une représentation féminine et masculine.

Il y a présente dans la vie de ce peuple une Parole qui le recrée de l'intérieur de lui-même, au rythme de son histoire relationnelle avec le Seigneur et qui s'exprime, se fabrique aussi, à travers la représentation féminine Jérusalem comme à travers celle, masculine, du Serviteur, plus familière à la théologie et à l'ecclésiologie chrétiennes<sup>269</sup>.

La continuité entre cette Jérusalem et la communauté nouvelle des disciples, renouvelée dans la mort et la résurrection de Jésus Christ est explicitement exprimée dans l'*Apocalypse*. De cette vision apocalyptique, la femme est au centre, expression vivante de l'expérience collective de la communauté nouvelle :

---

267. *Ibid.*, p. 140. Elle se réfère à : P. E. Bonnard, *Le Second Esaïe, son disciple et leurs éditeurs, Esaïe 40-66*, [Coll. Études bibliques], Gabalda, 1972, p. 286-287.

268. *Ibid.*, p. 141.

269. *Ibid.*, p. 141.

celle d'Esaië en joie d'épousailles et en travail d'enfantement nouveau; celle aussi du *Cantique des cantiques* « qui toise comme l'Aurore, belle comme la Lune, brillante comme le Soleil, terrible comme ces choses insignes » (6,10). Cette femme ne symbolise pas seulement une réalité céleste, mais bien le peuple de Dieu sur la terre, en lequel, Juifs et Gentils sont appelés à la réconciliation dans la vie nouvelle. Elle devient l'expression vivante de l'expérience collective de la communauté nouvelle. Corps de Jésus-Christ, qui par ses morts et ses renouvellements est en gestation humaine et cosmique jusqu'aux "cieux nouveaux" et à la "terre nouvelle" de la Jérusalem nouvelle<sup>270</sup>.

Dans l'Évangile de Jean, la passion de Jésus est comparée aux souffrances de l'enfantement. Les disciples sont vus comme "l'incarnation sur la terre de la Sion fidèle", de laquelle un peuple nouveau doit naître<sup>271</sup>. Dans cette perspective, la présence des femmes aux pieds de la croix, l'échange de parole entre Jésus, sa mère et le disciple, renvoient tous ces personnages à cette fonction du disciple. C'est ainsi que les premières et premiers disciples et apôtres se sont identifiés comme étant le Peuple de Dieu de l'Alliance Nouvelle, scellée dans la mort et la résurrection de Jésus, la venue de l'Esprit des temps nouveaux et manifestée dans une communauté de vie nouvelle<sup>272</sup>.

Cette conscience originelle et contemporaine fournit un appui à un projet d'hommes et de femmes coresponsables des biens de la foi, qui se vit dans la communion parce que, baptisés,

---

270. *Ibid.*, p. 141. Elle s'appuie sur : J. McHugh, *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, [Coll. Lectio Divina-n° 90], Paris, Cerf, 1977, p. 464.

271. *Ibid.*, p. 141. Elle cite : J. McHugh, *Op. Cit.*, p. 456.

272. *L'Église Canadienne*, [...], p. 435.

ils ont revêtu le Christ et sont devenus fils et filles de Dieu. Ils ne sont plus esclaves mais femmes et hommes libres, héritières et héritiers des biens du salut (Gal 3, 26-29)<sup>273</sup>.

Ce n'est que dans la mesure où l'Église devient, dans l'histoire, l'humanité nouvelle qu'elle est en Jésus-Christ, qu'elle devient le témoin véridique de son Corps dont la résurrection anticipe et annonce l'avenir et la plénitude pour tout être humain<sup>274</sup>. Le mouvement des femmes avec ce qu'il porte d'incidence à la fois singulière et globale, d'un groupe humain spécifique remettant en question l'ensemble social, opère une démarche ecclésiale radicale<sup>275</sup> qui appelle l'Église à traverser le mur du sexisme. Les théologiennes adoptent une lecture anthropologique chrétienne à la fois liée à l'événement salvifique en Jésus-Christ et à la réalité humaine qui en est bénéficiaire, autant qu'on peut la connaître aujourd'hui<sup>276</sup>. L'erreur n'est pas tant dans le système thomiste que dans la continuité de sa mise en application. Le problème n'est pas non plus d'ordre christologique :

le problème ne réside pas dans les énoncés christologiques de Chalcédoine en tant que tels (que le Christ est véritablement divin, véritablement humain) ni dans la confession « Jésus est le Christ », ni même dans le fait que Christ soit de type humain masculin. Le problème se rattache au discours, aux symboliques et aux institutions dérivés de ces énoncés<sup>277</sup>.

---

273. *Ibid.*, p. 435.

274. *Femmes. Pour quel monde? Dans quelle Église?*, [...], p. 94.

275. « Le mouvement des femmes dans le christianisme récent », dans : ROULEAU, J.P. et J. ZYLBERBERG (dir), *Les mouvements religieux, Théories et pratiques*, [Cahiers de recherche en sciences des religions-n° 5], Montréal, Éd. Bellarmin, 1984, p. 208.

276. *Des femmes aussi faisaient route avec lui*, [...], p. 33.

277. *Ibid.*, p. 32.

**3.7.8 d) Catégorisation du discours.** Par son discours oecuménique, Élisabeth J. Lacelle s'inscrit dans un courant *chrétien-réformiste/réformateur* à l'intérieur d'une *orientation réformiste*. Son discours qui appelle à une cohérence d'hommes et de femmes renouvelée en Jésus-Christ s'inscrit dans une perspective théologique *féministe de la réconciliation*.

### 3.7.9 Louise Melançon

**3.7.9 a) Notes biographiques.** Elle est théologienne, professeure de théologie à l'Université de Sherbrooke. Elle est membre fondatrice du collectif *L'Autre Parole*<sup>278</sup>. Dans plusieurs de ses écrits, elle questionne l'anthropologie sous-jacente à la pratique et au discours religieux.

**3.7.9 b) Orientation.** Son discours s'inscrit dans la ligne des « théologies de la libération » et vise à dévoiler l'univers symbolique tel que vécu et transmis à travers les mythes, les idéologies, les normes et les structures patriarcales pour libérer les femmes du statut de dépendance et d'infériorité dans lequel le système patriarcal les enferme. De plus, elle s'intéresse aux questions d'éthique, particulièrement l'éthique sexuelle<sup>279</sup>.

---

278. Nous y retrouvons plusieurs de ses écrits. À titre d'exemples : « Marie : Symbole du féminin ou symbole féminin de Dieu? », *L'Autre Parole*, (mars 1988-n° 37) 10-12; « La théologie de la diaconie est négative pour les femmes », *L'Autre Parole*, (septembre 1989-n° 43) 33-35; « Féministes et chrétiennes, que pouvons-nous célébrer? », *L'Autre Parole*, (mars 1990-n° 45) 4-5.

279. « Mouvement de libération des femmes et avortement », *Devenirs de femmes*, [Cahiers de recherche éthique, n° 8], Fides, 1981, p. 89-101; « Quelques pistes théologiques... », *L'Autre Parole*, (octobre 1987-n° 35) 6-8.

**3.7.9 c) Contenu du discours sur Dieu.** Pour Louise Melançon, si les femmes réclament des changements dans le langage religieux et liturgique c'est parce que l'identité religieuse des femmes est en cause : « Ce qui est en jeu c'est l'identité religieuse des femmes : celle-ci risque d'être compromise par nombre d'images d'elles-mêmes qui sont véhiculées dans les célébrations liturgiques, au niveau du langage comme au niveau de la gestuelle<sup>280</sup>. »

La question du sexisme dans le langage est loin d'être insignifiante :

le langage est essentiellement lié à l'humanisation, à cette capacité de l'humain d'interpréter et d'organiser son monde au-delà d'une expérience purement sensorielle, [...]. Le langage procure à notre perception du réel une structure et une signification qui en font plus qu'un amas d'impressions<sup>281</sup>.

Ce langage sexiste est largement utilisé dans la Bible. Au plan liturgique, le choix des textes bibliques fait preuve de sexisme<sup>282</sup>. Et que dire de l'interprétation des textes dans les homélies ou les commentaires bibliques :

À ce sujet le nom de Père attribué à Dieu est exemplaire. [...] Pourtant les théologiens ont toujours affirmé le caractère analogique du langage religieux. Ce qui est visé dans cette attribution divine c'est l'initiative de Dieu comme Créateur et Sauveur d'Israël d'abord et de l'humanité en Jésus ensuite<sup>283</sup>.

---

280. « La symbolique liturgique », *Prêtre et pasteur, Femmes dans l'Église*, 1985, p. 212.

281. *Ibid.*, p. 213.

282. Comme, par exemple, on laisse souvent de côté les textes où le féminin est mis en valeur : Sarah, Rebecca, Rachel, Deborah, Hulda, Phoebé, etc., *Ibid.*, p. 214.

283. *Ibid.*, p. 214.

Les rites, les sacrements, les célébrations liturgiques expriment la prédominance du masculin : « [...] l'*administration du sacré dans son ensemble* (la consécration eucharistique, la Confirmation, l'Onction des malades, etc.) est réservée au sexe masculin. Seuls ceux qui sont "ordonnés" peuvent *représenter* l'action de Dieu en refaisant les gestes du Christ<sup>284</sup>. »

À travers une telle symbolique, le langage, les images, les gestes et les actions liturgiques enferment et maintiennent les femmes dans des stéréotypes infériorisants et discriminatoires et correspondent à un modèle social où la femme est subordonnée à l'homme.

Autour du *symbolisme central*, à savoir que seul le masculin peut signifier l'action de Dieu et du Christ, gravite le *symbolisme nuptial* qui sert à le justifier. Dans l'Ancien Testament, l'image des épousailles est utilisée pour exprimer l'Alliance de Dieu avec son peuple. [...] Dans le Nouveau Testament, Paul reprend cette image pour dire l'union du Christ avec son Église (Ép 5) : la femme-épouse représente l'Église, l'homme-époux représente le Christ. La femme figurant le Corps de l'Église est animée par la Tête. Encore une fois, l'homme est le principe actif qui signifie Dieu et le salut dans le Christ; [...]. Le Christ est chef de l'Église; donc l'homme est le chef de la femme [...]<sup>285</sup>.

Un tel langage liturgique propose une image masculine et sexuée de Dieu et entraîne une fausse conception du rapport homme/femme hiérarchisé et patriarcal. Une telle image de Dieu ne pourra être libérée que dans la mesure où les rapports hommes/femmes seront transformés : « [...], c.a.d. que loin d'avoir des rapports hiérarchiques patriarcaux les hommes et les femmes

---

284. *Ibid.*, p. 215.

285. *Ibid.*, p. 216.

inventerons des relations humaines matures où chaque personne sera respectée avec tout son potentiel<sup>286</sup>. »

Un tel langage symbolique n'est plus admissible. Il faut « désexiser » l'univers symbolique, mythique, religieux de la tradition chrétienne pour présenter aux femmes un Dieu non-sexiste et non-oppressif<sup>287</sup>. Encore plus, la non-accessibilité des femmes au sacerdoce ministériel amène à « re-penser » le Mystère de l'Incarnation, dogme central de la foi chrétienne, dans la manière qu'il a été compris et formulé.

le prêtre doit être de sexe masculin non pas seulement parce que Jésus le Christ l'était [...], mais parce que l'économie de la Révélation se fait à travers un symbolisme (nuptial) qui indique la volonté de Dieu au sujet des rapports hommes-femmes. En affirmant d'une part que seul le sexe mâle peut représenter le Christ, on donne l'impression que Dieu, dans le mystère de l'Incarnation, ne s'unit pas à l'humanité, mais à un sexe et donc à la moitié de l'humanité. [...] En donnant une valeur absolue à un symbolisme biblique, on sacralise la situation de fait des rapports inégaux entre les hommes et les femmes. On utilise le mystère de l'Incarnation et Dieu pour justifier une discrimination à l'égard des femmes<sup>288</sup>.

---

286. « L'Esprit, image féminine de Dieu? », *L'Autre Parole*, (juin 1981-n° 15) 2.

287. « "Parler-femme" dans l'Église », *Relations*, (mai 1979) 145.

288. « L'Incarnation au féminin », *Communauté Chrétienne*, (1980-n° 114) 481-482.

Il faut « re-penser » une christologie qui s'inscrive dans une perspective féministe dans laquelle *l'histoire* est un élément constitutif du paradigme du salut<sup>289</sup>. Tout cela implique, selon l'expression qu'elle emprunte à Mary Daly<sup>290</sup>, de faire un voyage *métapatriarcal* :

Les études féministes en théologie font en quelque sorte un « voyage métapatriarcal » [...], pour aller décrypter cette symbolique sexiste avant de nommer à nouveau l'expérience chrétienne. Il apparaît alors que le féminin a été escamoté et réprimé à travers l'image d'un Dieu Père qui transcende sa Création, secondarise et infériorise par le symbolisme nuptial qui dit la relation de l'humanité à Dieu (*Dieu/humanité = Époux/Épouse*), dévalorisé dans le mythe d'Ève qui fait de la femme le bouc émissaire du mal dans le monde, et finalement idéalisé/imaginé en la vierge-mère Marie qui est proposée comme modèle, d'une façon abstraite, en dehors du réel et du corps, à la fois pour la maternité et la virginité<sup>291</sup>.

À partir de tous ces constats, il faut tout reconstruire. En ce sens, la théologie féministe devient un apport important pour la reconstruction du discours théologique :

les femmes se font les sujets d'une authentique humanité (en conformité d'ailleurs à "l'image de Dieu" en Christ) en nommant leur expérience du Divin pour qu'elle ne soit pas négative : par exemple, elles rejettent les images et symboles qui les font bouc-émissaires du péché ou marginales dans l'action ecclésiale<sup>292</sup>.

---

289. « Quelle figure du Christ pour une théologie non-sexiste? », dans : BRETON, Jean-Claude, et Jean-Claude PETIT (dir), *Jésus-Christ universel?, Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus, Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 24 au 29 octobre 1989*, [Coll. Héritage et Projet, n° 44], Montréal, Fides, 1990, p. 207.

290. Elle se réfère à l'ouvrage de Mary Daly, *Gyn/Ecology*, Boston, Beacon Press, 1978.

291. « La prise de parole des femmes dans l'Église », dans : Monique Dumais et Marie-Andrée Roy (dir), *Souffles de femmes*, [...], p. 23.

292. « Une théologie féministe de libération », *L'Autre Parole*, (mars 1985-n° 26) 7.



À partir de la réflexion théologique féministe apparaissent, sous un regard neuf et concret, des pistes nouvelles susceptibles d'apporter une meilleure compréhension du Mystère de Dieu et de son Alliance :

Jésus est venu accomplir une Nouvelle Alliance qui transforme les rapports entre Dieu et l'humanité. Son langage est clair : « ...je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu auprès de mon Père, je vous l'ai fait connaître » (Jn 15,15). L'image de l'amitié remplace celle des épousailles comme toutes les autres images qui font appel à un rapport de subordination. Les différences sont surmontées : elles ne sont plus discriminantes<sup>293</sup>.

C'est à partir de la redécouverte du projet initial de Dieu pour l'humanité que nous découvrirons que les femmes autant que les hommes peuvent signifier Dieu<sup>294</sup>.

**3.7.9 d) Catégorisation du discours.** Dans l'ensemble, le discours de Louise Melançon s'inscrit dans une *perspective féministe radicale*, dans une *orientation réformiste* et d'un courant *chrétien/post-chrétien*. Par ailleurs, son intérêt pour les questions d'éthique place son discours parmi les *éthiciennes*.

### 3.8 Analyse du contenu du discours sur Dieu

#### 3.8.1 Portrait global du contenu des discours

Une vue d'ensemble du discours des théologiennes démontre clairement la trajectoire poursuivie dans l'élaboration de leurs discours. Selon des approches différentes, on peut y

---

293. *Prêtre et pasteur*, [...], p. 216.

294. *Ibid.*, p. 218.

reconnaître les diverses catégories heuristiques du patriarcat, de l'androcentrisme, du sexisme, des catégories du genre, de la différenciation sexuelle et des présupposés herméneutiques en passant par des phases de déconstruction, de reconstruction et de construction. Touchant à tous les aspects des thèmes théologiques, elles produisent une théologie métapatriarcale avec tout ce que cela implique au point de vue doctrinal et institutionnel.

### 3.8.2 *Un objectif commun*

L'ensemble de leurs discours démontre une solidarité dans l'objectif poursuivi : l'élimination de la discrimination faite aux femmes dans le discours religieux en regard du langage pour signifier Dieu et des représentations symboliques qui en découlent, sauf pour Ghislaine Boucher qui aborde la question différemment. Cette dernière vise l'élimination de la discrimination faite aux femmes non pas en fonction du langage sur Dieu, mais en raison de l'occultation du pouvoir que les femmes auraient déjà exercé dans l'histoire de l'Église. Une mise à jour de ce pouvoir suffit pour que les femmes apparaissent comme un puissant agent de changement dans l'Église. Or, dans la mesure où le pouvoir exercé par les femmes dans l'Église est reconnu, la représentation de Dieu n'est pas mise en cause du fait que ces femmes, inspirées ou mystiques, transcendent le sexe.<sup>295</sup>

---

295. Cf. Ghislaine BOUCHER, *L'Église Canadienne*, [...], p. 523-527.

### 3.8.3 *Un même fondement théologique*

Elles cherchent à rebâtir une ecclésiologie nouvelle sur le fondement et la justification de l'espérance eschatologique effective "ici et maintenant" parce que dans les mystères de l'Incarnation et Rédemption, une nouvelle humanité a été inaugurée en Jésus-Christ. Cette nouvelle réalité doit donc être rendue visible.

### 3.8.4 *Différentes approches pour traiter la question du langage sur Dieu*<sup>296</sup>

L'ensemble des théologiennes adoptent *une approche analytique et critique de libération* en ce sens que leurs discours, s'inscrivant à l'intérieur du mouvement des femmes, cherchent à mettre un terme aux effets et aux conséquences du langage symbolique sur Dieu qui découlent d'une vision patriarcale. Il y a cependant divergences en regard des solutions à apporter; la majorité des théologiennes croient que pour contrer une vision masculinisante de Dieu, il est nécessaire d'y ajouter la dimension féminine. Élisabeth J. Lacelle, pour sa part, croit que la représentation de Dieu au masculin et au féminin a pour effet de réduire la dimension divine à la dimension humaine. Elle suggère plutôt de retourner au lieu même de l'événement originel où la Parole se révèle en nous révélant à nous-mêmes.

Par ailleurs, toutes les théologiennes mettent l'accent sur l'aspect relationnel entre le corps et l'âme, le monde et l'Église, Dieu et l'humain, bref *une approche globale de l'unité et*

---

296. Nous nous basons sur la catégorisation des différentes approches élaborées par Denise Veillette que nous avons présentée au 2<sup>e</sup> chapitre de ce travail, p. 76-77.

*de la totalité*. Elles s'inscrivent également dans *une approche engagée et cosmocentrique* d'abord parce que leur discours se veut dans le monde et non hors du monde, et aussi du fait qu'il vise à construire une nouvelle anthropologie essentiellement humanocentrique et cosmocentrique, qui intègre le cosmos, l'humain, homme et femme. Et enfin, prenant appui sur la promesse de justice et de libération de la tradition et de l'Écriture, leurs discours visent à libérer l'histoire et le langage sur Dieu, pour l'orienter vers la promesse d'égalité où hommes et femmes sont créés à l'image de Dieu. À cet égard, la métaphore la plus utilisée et la plus développée est sans aucun doute celle du corps. En ce sens, elles adoptent une *approche visionnaire et métaphorique*.

### **3.8.5 Le ministère ordonné**

Il ressort que pour l'ensemble des théologiennes, la question de l'accessibilité des femmes aux ministères ordonnés est majeure étant directement liée au langage symbolique sur Dieu et des représentations qui en découlent. Exceptions faites de Ghislaine Boucher et de Denise Couture, toutes les autres théologiennes abordent cette question sous différents angles.

## **3.9 Catégorisation de l'ensemble des discours**

Le tableau qui suit nous donne un portrait de l'ensemble des discours.

3.9.1 *Tableau 2*

| ORIENTATION RÉFORMISTE  |                                   |   |
|---|-----------------------------------|---|
| L. Baroni, Y. Bergeron, G. Boucher, M. Gratton-Boucher, M. Dumais, O. Genest, É. J. Lacelle, L. Melançon. |                                   |   |
| Courant chrétien/post-chrétien  | Exaltation du pouvoir féminin     | G. Boucher  |
|   | Perspectives féministes radicales | L. Baroni, M. Gratton-Boucher, D. Couture, M. Dumais, L. Melançon |
|   | Les aventureuses                  | M. Dumais   |
|   | Les enracinées                    | xxx   |
|   | Les herméneutes                   | O. Genest   |
|   | Les éthiciennes                   | D. Couture, L. Melançon   |
|   | Les spirituelles                  | xxx   |
|   | Les interpellantes                | L. Baroni, G. Boucher, M. Gratton-Boucher                         |
|   | Les critiques                     | xxx   |
| Courant chrétien-réformiste/réformateur   | Féministe de la réconciliation    | Y. Bergeron, É. J. Lacelle  |
|   | Les Partenaires                   | Y. Bergeron, O. Genest  |
|   | Les oecuméniques                  | É. J. Lacelle   |
| ORIENTATION RÉVOLUTIONNAIRE<br>xxx  |                                   |   |
| Courant post ou para-chrétien   | Les gynocentriques                | xxx   |
|   | Les spirituelles                  | xxx   |
| ORIENTATION RÉFORMISTE-RÉVOLUTIONNAIRE<br>D. Couture  |                                   |   |

Dans sa globalité, ce portrait fournit une vision passablement juste et réaliste de l'ensemble du discours des théologiennes québécoises. La classification<sup>297</sup> de l'ensemble des

---

297. Voir Tableau 1, chap. 2 de ce travail, p. 71.

discours nous indique les tendances les plus marquées. Ainsi le discours des théologiennes québécoises se situe majoritairement à l'intérieur d'une orientation réformiste, en ce sens qu'elles maintiennent leur allégeance à la foi chrétienne tout en la libérant d'un discours infériorisant à l'égard des femmes<sup>298</sup>. Un grand nombre se situe dans un courant chrétien/post-chrétien; à partir de l'expérience des femmes, se basant sur les éléments libérateurs et signifiants de la foi chrétienne, elles reformulent le discours chrétien en tenant compte de la réalité homme/femme. Finalement, bon nombre d'entre elles s'inscrivent dans une perspective féministe radicale; très conscientes des rapports de pouvoir qui se vivent dans l'Église, elles dénoncent le pouvoir que l'homme s'est approprié dans le champ du sacré notamment par rapport à la personnification masculine de Dieu.

### **3.10 Représentations de Dieu suggérées**

Notons dès le départ que pour l'ensemble des théologiennes ce n'est pas Dieu ni la notion de Dieu qui est mis en cause, mais bien le langage et les symboles employés pour l'exprimer. On comprend la nécessité du langage analogique, ce n'est pas là le problème. Dieu ne peut se définir, ni l'homme ni la femme ne peuvent l'exprimer totalement. Mais, en tant qu'êtres humains, nous avons besoin de représentations qui puissent permettre aux hommes et aux femmes de réaliser qu'ils sont à l'image de Dieu. Dans cette logique, l'utilisation des

---

298. Nous l'avons déjà souligné, de nombreux efforts ont été consentis pour valoriser un langage inclusif.

symboles masculins pour signifier Dieu a des effets et des conséquences énormes sur la condition des femmes. Toutes sont unanimes sur ce point et le dénoncent fortement.

Dans l'ensemble, le contenu du discours des théologiennes suggère une image de Dieu qui tienne compte de la réalité homme/femme et que cela se traduise sur tous les plans. Par ailleurs, comme nous l'avons déjà souligné, on note quelques divergences sur ce point. Élisabeth J. Lacelle suggère, pour sa part, de retrouver un Dieu "Quelqu'un", tandis que pour Ghislaine Boucher tout commence et tout finit dans l'affirmation de la transcendance de la personne douée de liberté, homme ou femme, au-dessus de toute institution. C'est la sagesse spirituelle qui fait autorité. Tout réside dans le pouvoir de l'Esprit. Enfin, Denise Couture propose de dire Dieu-e avec un "e" non pour personnifier Dieu comme femme, mais comme nouveau construit qui permet de libérer Dieu de sa personnification masculine.

Cependant, malgré ces quelques divergences, l'ensemble des théologiennes proposent l'utilisation de la métaphore parentale pour nommer Dieu. Les représentations de Dieu au masculin et au féminin sont essentielles pour faire exister les femmes. Créés à l'image de Dieu, hommes et femmes sont reflet du visage de Dieu. Langage et symboles doivent tenir compte de cette réalité. L'exclusivité de l'appellation du Dieu-Père fait problème dans cette logique l'appellation exclusive de Dieu-Mère ne ferait qu'inverser le problème. Conscientes de cela, elles proposent l'appellation de Dieu-Père-Mère ou Dieu-e.

### 3.10.1 *Conclusion*

L'élaboration de l'ensemble des discours dénote une grande cohérence dans la proposition d'un projet d'humanité égalitaire et d'une ecclésiologie qui traduisent une communauté de disciples égaux, proposant un partenariat intégral qui se traduise à travers les fonctions ecclésiales. Toutes les pistes de solutions qu'elles proposent vont dans ce sens. Conscientes que leurs discours ébranlent tout un système, elles utilisent une argumentation solide et bien fondée.

Par leurs discours, elles soulèvent des questions d'ordre anthropologique, théologique, christologique et ecclésiale qui demandent à être approfondies. Ce point fera l'objet de notre prochain chapitre.



## CHAPITRE 4

### Une remise en cause du discours officiel

#### 4.1 Questions soulevées par le discours théologique féministe

Dans son ensemble, le contenu du discours sur Dieu élaboré par les théologiennes féministes québécoises appelle à un renouveau des expressions symboliques théologiques et ecclésiales. Pour elles, cette question du symbolisme dans l'Écriture semble cruciale concernant le problème actuel de l'inaccessibilité des femmes aux ministères ordonnés. Toutes les théologiennes que nous avons consultées sont unanimes sur ce point. Compte tenu que le symbole se comprend à la lumière de référents anthropologiques et culturels comme l'exprime bien Lise Baroni, c'est d'abord à partir de ce point d'ancrage que les théologiennes relèvent des questions d'ordre théologique, christologique et ecclésiale. Ces questions posées à l'Église méritent d'être approfondies. C'est ce que nous nous proposons de faire dans ce présent chapitre.

##### 4.1.1 *Des questions d'ordre anthropologique*

Les fondements anthropologiques sur lesquels repose l'élaboration du discours théologique dans son ensemble ont une importance capitale. C'est la première question que les théologiennes se sont posée. Marie Gratton-Boucher aborde plus spécifiquement cette question. Elle dénonce l'anthropologie sexiste qui découle d'une lecture fondamentaliste des récits de la

Genèse. Les présupposés philosophiques reliés à une théorie dualiste platonicienne et aristotélicienne qui la sous-tendent sont sexistes. Le discours théologique doit être élaboré sur une base anthropologique non sexiste qui tienne compte de la réalité homme/femme. Basé sur une anthropologie où l'homme est considéré comme supérieur à la femme, le langage pour signifier Dieu et les représentations symboliques qu'il suggère sont du même ordre. L'élaboration du discours théologique, christologique et ecclésiologique s'en trouve biaisée. On imagine facilement les retombées d'une telle logique sur la condition des femmes. Olivette Genest va dans le même sens; on peut soupçonner, dit-elle, que la remontée dans le temps par la filière thomiste et aristotélicienne débouchant sur la matière et la forme, où Dieu est la forme par excellence, débouchera également sur des ensembles culturels où l'homme est identifié à la forme, la femme à la matière. Pour Élisabeth J. Lacelle, l'erreur n'est pas tant dans le système thomiste que dans la continuité de sa mise en application. Le drame, c'est que l'erreur se continue, la dernière lettre de Jean-Paul II aux femmes ne laisse voir aucune avancée en regard des fondements anthropologiques traditionnels.

« L'argument sur lequel il établit sa promotion de la dignité intégrale des femmes est que Dieu a créé l'homme et la femme dans l'«unité des deux» et que cette «unité des deux» est fondamentale, sous des modalités diverses, dans tout projet qui concerne l'humanité (n<sup>os</sup> 8,9). Par modalités diverses il entend, et en cela rien n'a changé dans sa pensée, une complémentarité homme-femme basée sur l'anthropologie ontologique traditionnelle construite sur l'identité physico-biologique de la femme selon la pensée antique telle que retenue par la théologie traditionnelle<sup>299</sup>. »

---

299. Élisabeth J. LACELLE, « L'«unité des deux», un lieu de conversation oecuménique », dans : Denise Couture (dir), *Les femmes et l'Église, suivi de lettre du Pape Jean-Paul II aux femmes*, [Coll. Débats de l'Église], Montréal, Fides, 1995, p. 84.

Finalement l'introduction du terme «égalité» dans la Lettre de Jean-Paul II ne modifie en rien la structure de la théologie classique. Elle demeure androcentrique et patriarcale. Égalité en humanité et en dignité dans la différence des fonctions. Elle est simplement passée d'une vision dualiste à une vision duelle où l'altérité de la femme reste définie à partir de l'homme<sup>300</sup>. Le magistère continue de faire reposer son discours théologique sur une anthropologie qui la sert et qui monopolise toute possibilité de changements au niveau du langage et du symbolisme. Ce carcan l'empêche de voir l'incohérence des fondements de son discours par rapport à ce qui apparaît à travers les Écritures.

#### 4.1.2 *L'appellation de Dieu dans les Écritures*

Le peuple de l'Ancien Testament l'a désigné sous le vocable de *Yahvé*, forme verbale de la racine *hwh* qui signifie *être*. On peut y voir la forme causative « il fait être » ou la forme active « il est ». Mais malgré cela, le « il est » a été traduit par « Je suis votre Père », et ce, malgré le fait que tous les peuples du Moyen et de l'Extrême-Orient, des empires grec et romain, des continents africain et australien désignent leur dieu comme père. Israël s'en distingue en rencontrant son Sauveur<sup>301</sup>. Et de fait, certains textes de l'Ancien Testament dénotent une certaine réticence face à l'appellation de Dieu comme Père :

---

300. *Ibid.*, p. 84-85. Elle se réfère à la théorie de la dualité présentée par : F. J. Buytendijk, *La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister, Essai de psychologie existentielle*, Paris, Desclée de Brower, 1954, 377 p.

301. Voir au chap. 3 de ce travail : Olivette Genest, contenu du discours sur Dieu, p. 115-121.

Il n'en est fait aucune mention dans les récits de la création pas plus que dans les premiers écrits portant sur les actes de Yahvé en faveur d'Israël. La dénomination de Père attribuée à Dieu se retrouve d'abord chez les prophètes, mais encore là de façon très limitée, car on compte moins de vingt occurrences dans tous les livres de l'Ancien Testament. Quand on sait comment l'appellation de Père était courante dans les autres religions du Moyen-Orient, cette réserve ne peut signifier qu'une réticence, qu'une prise de distance face à ces religions païennes<sup>302</sup>.

Quoi qu'il en soit, c'est la métaphore paternelle qui a été retenue malgré le fait que la symbolique parentale aurait pu tout aussi bien, sinon mieux, signifier cette filiation adoptive d'Israël. Une telle attitude justifie la position exprimée par Monique Dumais, à savoir que le genre de Dieu au masculin relève d'un symbole créé par les hommes pour servir une société à leur image et à leur ressemblance<sup>303</sup>. Pour sa part, Marie Gratton-Boucher pose l'hypothèse que la tradition a surtout retenu des images masculines de Dieu s'assurant ainsi une mise en échec du culte des déesses, bête noire des prophètes qui luttaient pour maintenir la souveraineté de Yahvé<sup>304</sup>.

#### **4.1.3 L'appellation du Dieu-Père par Jésus**

Pour Monique Dumais, le fait que Jésus ait reconnu et nommé Dieu comme Père pour exprimer la filiation divine a certainement contribué à masculiniser l'image de Dieu. Jésus était Juif, par conséquent, il s'est exprimé à travers le langage hérité d'une culture juive. Il nous

---

302. Jean RICHARD, *Dieu*, Montréal, [Horizon du croyant], Novalis, 1990, p. 116.

303. Voir au chap. 3 de ce travail : Monique Dumais, contenu du discours, p. 108-114.

304. Voir au chap. 3 de ce travail : Marie Gratton-Boucher, contenu du discours sur Dieu, p. 99-104.

semble ici que la question du Jésus historique est abordée d'une façon un peu timide par les théologiennes. N'y aurait-il pas d'autres façons de poser la question? L'Ancien Testament dénote une certaine réticence par rapport à l'appellation du Dieu-Père, Jésus qui connaissait si bien les Écritures, a-t-il eu la même réserve? Le théologien Jean Richard s'est intéressé à cette question, et en scrutant le Nouveau Testament, il a découvert que :

le terme «Père» se rencontre au moins 170 fois sur les lèvres de Jésus, dans les évangiles. Mais ce nombre se répartit de façon très inégale entre les quatre évangiles : chez Jean 109 mentions, chez Matthieu 43, chez Luc 15, chez Marc 4. On doit donc en conclure qu'il s'agit pour la plupart d'additions postérieures à Pâques. Joachim Jérémias, à qui nous empruntons ces données, note encore que Jésus ne parlait explicitement de Dieu comme Père que dans son enseignement privé à ses disciples. C'est dire que la même réserve se retrouve aussi dans le Nouveau Testament, que cette appellation de Dieu comme Père ne va pas de soi pour Jésus, qu'elle appartient au mystère le plus profond du Royaume<sup>305</sup>.

Pour sa part, dans sa recherche concernant le langage sur Dieu, la théologienne américaine Elizabeth A. Johnson fait état de l'étude qu'Elisabeth Schüssler Fiorenza a consacré aux évangiles synoptiques. Sa recherche montre que :

l'expression employée habituellement par Jésus pour désigner Dieu, selon ces textes, est *basileia tou theou*, qui symbolise de manière vivante le règne de Dieu, l'être même de Dieu établissant une communauté de shalom. [...] Fait intéressant à noter, *basileia* est un mot féminin<sup>306</sup>.

---

305. Jean RICHARD, *Op. Cit.*, p. 120. Il se réfère à : Joachim Jérémias, *Abba, Jésus et son Père*, [Coll. « Parole de Dieu »-n° 8], Paris, Éditions du Seuil, 1972, p. 29-72.

306. Elizabeth A. JOHNSON, *Dieu au-delà du masculin et du féminin, Celui/Celle qui est*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Pierrot Lambert, [COGITATIO FIDEI-n° 214], Paris, Les Éditions du Cerf, Montréal, Paulines, 1999, p. 133.

Cet éclairage, s'il ne répond pas à la question du " pourquoi " la métaphore paternelle a prévalu sur la métaphore maternelle ou parentale, indique à tout le moins que Jésus a adopté le vocable Dieu-Père avec réserve. Nous sommes loin de la forme répétitive qui semble l'absolutiser par rapport à l'accent mis sur l'appellation de Dieu-Père dans l'ensemble du Nouveau Testament. En dehors des raisons qui motivent une insistance aussi marquée par rapport à l'appellation du Dieu-Père, cette lecture postérieure à Pâques laisse voir chez leurs auteurs des traces évidentes d'un langage imprégné par une culture patriarcale. Ce constat amène à relativiser le langage que le Nouveau Testament attribue à Jésus dans la période post-pascale plus tardive.

#### 4.1.4 *Une herméneutique renouvelée*

Dans cette logique, les textes bibliques, étant profondément marqués par la mentalité, les idées et les modèles culturels de leurs auteurs soulèvent des questions d'ordre herméneutique. Comme le souligne Yvonne Bergeron, il faut « rajuster » l'image de Dieu, d'où la nécessité de faire l'inventaire et la mise à jour des figures féminines de Dieu et faire une relecture qui tienne compte de la réalité homme/femme. Sur ce point, toutes les théologiennes sont unanimes : la phase de déconstruction et de reconstruction doit s'appliquer à l'ensemble des textes bibliques. Du même coup, l'ensemble de l'élaboration du discours théologique doit être renouvelé dans tous ses aspects.

#### 4.1.5 *Au plan liturgique*

Comme l'explique Lise Baroni, le symbole est une structure de l'esprit humain qui a pour fonction de créer un lien, une relation entre une signification particulière et une réalité donnée. D'où l'importance et la nécessité d'une expression symbolique féminine pour que les femmes puissent réaliser qu'elles sont, elles aussi, à l'image de Dieu. Pour sa part, Louise Melançon dénonce le langage sexiste qui est largement utilisé dans la Bible. Au plan liturgique, le choix des textes bibliques, sans parler de l'interprétation qu'on en fait à travers les homélies, fait preuve de sexisme. Les rites, les sacrements, les célébrations liturgiques, bref l'administration du sacré dans son ensemble exprime la prédominance du masculin. Ajouté à ce symbolisme central, le symbolisme nuptial vient le justifier par l'image des épousailles. La femme épouse représente l'Église, l'homme époux représente le Christ. La femme figurant le Corps de l'Église est animée par la Tête. Encore une fois, l'homme est le principe actif qui signifie Dieu et le salut dans le Christ. L'homme est médiateur du féminin. Le Christ est chef de l'Église, donc l'homme est le chef de la femme. Bref, le langage, les images, les gestes et les actions liturgiques enferment et maintiennent les femmes dans des stéréotypes infériorisants et discriminatoires.

Les théologien(ne)s québécois(es) proposent l'utilisation d'une métaphore parentale qui se traduit à travers le langage, les symboles, les gestes et les actions liturgiques. Ce projet d'humanité égalitaire inauguré en Jésus-Christ doit être rendu visible. Il appelle à un renouveau des expressions symboliques théologiques. Les femmes réclament l'utilisation d'un langage

inclusif. Notons que sur ce plan, certains efforts ont été consentis notamment dans l'Église du Québec quant à l'utilisation du langage inclusif. Il demeure toutefois difficile d'en mesurer la mise en application réelle. Le « *Prions en Église* » l'applique en proposant des prières universelles qui incluent tant les hommes que les femmes. Cependant, il ne va pas plus loin. Les textes bibliques choisis demeurent au masculin et on continue de nommer Dieu au masculin. C'est un fait, malgré la présence d'une multitude de désignations du Mystère de Dieu dans la Bible et dans des sources postérieures moins connues, encore aujourd'hui, le langage chrétien prédominant fait appel uniquement à des désignations masculines pour nommer Dieu et cela se traduit dans tous les aspects de la liturgie.

Le pape regrette la participation de nombreux fils de l'Église à la dévalorisation du féminin<sup>307</sup>. Les textes pontificaux affirment la parfaite et totale égalité de la femme et de l'homme et, malgré cela, on constate l'absence de propositions du renouveau des expressions symboliques. Dans cette logique, on peut se demander où est la cohérence entre le discours et la pratique en regard de la dévalorisation du féminin.

---

307. [...], le merci ne suffit pas. Nous avons malheureusement hérité d'une histoire de très forts *conditionnements* qui, en tout temps et en tout lieu, ont rendu difficile le chemin de la femme, fait méconnaître sa dignité, dénaturer ses prérogatives, l'ont souvent marginalisée et même réduite en esclavage. Tout cela l'a empêchée d'être totalement elle-même et a privé l'humanité entière d'authentiques richesses spirituelles. Il ne serait certes pas facile de déterminer des responsabilités précises, étant donné le poids des sédimentations culturelles qui, au cours des siècles, ont formé les mentalités et les institutions. Mais, si dans ce domaine, on ne peut nier, surtout dans certains contextes historiques, la responsabilité objective de nombreux fils de l'Église, je le regrette sincèrement.; *Lettre du pape Jean-Paul II aux femmes*, 29 juin 1995, n° 3.



#### 4.1.6 *Une théologie des ministères renouvelée*

Cette question demeure au centre des préoccupations de l'élaboration du discours théologique féministe. Nous l'avons déjà souligné, la question du symbolisme dans l'Écriture est un facteur déterminant concernant le problème actuel de l'inaccessibilité des femmes aux ministères ordonnés. Comme l'explique Lise Baroni, la symbolique théologique et ecclésiale fait problème pour les femmes : Christ = Tête et Maître = prêtre = homme. Notons ici que ce n'est pas l'image du Christ-Tête et Maître qui fait problème, mais bien le fait que le ministère ordonné soit exclusivement réservé aux hommes excluant, par le fait même, les femmes de l'enceinte du sacré, les cataloguant comme inaptes à représenter Dieu, alimentant ainsi dans l'imaginaire une vision masculine de Dieu.

Une des raisons qui justifie le choix par le magistère de refuser l'ordination des femmes repose sur une figure symbolique reçue comme partie intégrante de la Révélation.

En effet, c'est dans le symbole nuptial même de la Bible que les autorités ecclésiastiques trouvent un argument de choix pour justifier leur position. Autrement dit, selon l'argument classique, ce symbole est partie intégrante de la révélation puisqu'il est utilisé pour dire la signification chrétienne du rapport entre l'homme et la femme<sup>308</sup>.

S'inscrivant dans une mentalité patriarcale, le sens profond de ce langage symbolique a été biaisé. Cette métaphore veut refléter l'Alliance de Dieu avec l'humanité : comme l'homme

---

308. Marie-Jeanne BÉRÈRE, Renée DUFOURT, Donna SINGLES, *Et si on ordonnait des femmes...?*, Paris, Le Centurion, 1982, p. 67.

et la femme dans l'amour conjugal ne font plus qu'un, analogiquement Dieu et l'humanité ne font plus qu'un. Tellement unis, tellement scellés qu'ils ne font plus qu'un. Loin de consolider une vision hiérarchique du rapport homme/femme, *l'unité des deux* vient renverser toutes distinctions hiérarchiques : « Il n'y a ni Juif ou Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme; car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus. » (Gal 3,28) Et c'est bien un tel renversement que Jésus est venu effectuer dans l'Alliance Nouvelle.

En raison de la venue du Fils, la relation hiérarchique entre Yahvé et son peuple a été remplacée par des rapports d'égalité [...]. La Nouvelle Alliance est donc le signe que les différences les plus radicales sont – non pas abolies – mais surmontées dans une communion encore plus extraordinaire que celle de la première Alliance avec Israël. Si au niveau des structures de ce monde, les différences persistent, elles ne sont plus décisives ou déterminantes en ce qui concerne les disciples du Christ et leurs rapports avec lui et entre eux-mêmes<sup>309</sup>.

Un autre argument veut que la masculinité du Christ ne peut pas être représentée par une femme. La théologie des ministères présente le prêtre comme étant lui-même image du Christ éternellement prêtre et qui, à ce titre-là, agit au nom et à la place du Seigneur. Ce symbolisme du prêtre veut rappeler à la communauté le passage de Dieu vers elle et d'elle vers Dieu en Jésus-Christ.

---

309. *Ibid.*, p. 69-70.

Les textes de Vatican II, sur la Constitution sur le ministère et la vie des prêtres<sup>310</sup>, sont très explicites notamment sur l'identité et la fonction du prêtre. À titre d'exemples, nous en relevons quelques-uns :

– « un sacrement particulier, par l'onction de l'Esprit, les marque d'un caractère spécial et les configure au Christ-prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne ». (Presbyterorum Ordinis, 2)<sup>311</sup>

– « Dieu consacre des prêtres qui participent de manière spéciale au sacerdoce du Christ et agissent dans les célébrations sacrées comme ministre de Celui qui, par son Esprit, exerce sans cesse pour nous dans la liturgie sa fonction sacerdotale ». (Presbyterorum Ordinis, 5)<sup>312</sup>

– « L'ordre confère aux prêtres de la Nouvelle Alliance une fonction éminente, celle de pères et de docteurs ». (Presbyterorum Ordinis, 9)<sup>313</sup>

– « Dès lors qu'il tient à sa manière la place du Christ en personne, tout prêtre est de ce fait doté d'une grâce particulière ». (Presbyterorum Ordinis, 12)<sup>314</sup>

Dans la célébration eucharistique, le prêtre ne représente pas le Christ comme dans une pièce de théâtre. La formule “in persona Christi” veut signifier que ce n'est pas en son nom propre que le prêtre agit, mais au nom du Christ, car tout don de grâce, tout sacrement, ne vient

---

310. *Concile Oecuménique Vatican II*, Montréal & Paris, Fides, 1967, p. 307-372.; *Constitution sur le ministère et la vie des prêtres*.

311. *Ibid.*, p. 313.

312. *Ibid.*, p. 319.

313. *Ibid.*, p. 329.

314. *Ibid.*, p. 334.

pas du prêtre, mais du Christ. Et l'ordination donne au célébrant la possibilité de transmettre cette grâce.

La configuration au Christ-prêtre par l'onction de l'Esprit qui donne le pouvoir d'agir au nom du Christ-Tête exige-t-elle la masculinité? Comment situer la masculinité de Jésus par rapport aux ministères ordonnés? Une chose est certaine, on ne peut pas la nier. Olivette Genest l'exprime très bien; le Verbe s'est fait chair, Jésus de Nazareth est bel et bien homme, l'être humain asexué n'existe pas. Cependant, si le « il » du personnage Jésus est masculin, déjà il s'universalise dans le titre « Fils de *l'antrôpos* ». En se référant à Paul en Ph 2,7<sup>315</sup> (qui emploie le mot *anthrôpos* désignant homme et femme et non *aner* caractérisant le mâle et le mari), le «corps du Christ » comprend homme et femme et reste bien celui du Christ, le Ressuscité, complètement « pneumatisé » ou spiritualisé. Le « il » du Christ dans le Nouveau Testament est bel et bien neutre. Incarné en *aner*, Jésus dans le discours christologique est *antrôpos*. C'est donc sur ce plan que se situe la proclamation de l'Évangile. Le « il » du Christ n'est donc pas masculin dans le Nouveau Testament, mais curieusement il reprend sa masculinité dans la théologie inspirée par le magistère puisque les femmes ne peuvent représenter Jésus-homme dans le ministère sacerdotal<sup>316</sup>.

Dans cette logique, une femme “ordonnée” agirait donc aussi bien “*in persona Christi*” qu'un homme. L'exercice du ministère ordonné [est] essentiellement relié à l'être de la personne

---

315. Cette citation biblique est tirée de *La Bible, traduction oecuménique* (TOB), [Société biblique française, 3<sup>e</sup> édition], édition intégrale, Paris, Éditions du Cerf/Pierrefitte, 1989, 3096 p.

316. Voir dans ce travail, Olivette Genest, contenu du discours sur Dieu, p. 115-121.

baptisée<sup>317</sup>. Cette façon de comprendre les ministères évite de sacraliser l'identité masculine. De plus, elle ouvre des portes pour une meilleure compréhension des ministères et permet une représentation symbolique qui rend visible l'image féminine et masculine de Dieu, laquelle correspond à l'égalité foncière de l'homme et de la femme telle que voulue dans le plan de Dieu.

#### 4.1.7 *Une ecclésiologie renouvelée*

Cette nouvelle compréhension des ministères appelle non seulement à un renouvellement de la théologie des ministères et de l'autorité, mais aussi à une transformation de l'Église, de son visage institutionnel et de sa structure organisationnelle. Yvonne Bergeron s'appuyant sur l'Évangile de Luc qui présente la naissance de l'Église comme la première conséquence historique de la résurrection, rappelle que l'église est « préformée » par Jésus, mais dans sa forme historique, elle vient de la décision des disciples inspirés par l'Esprit. Dans cette optique, l'Église est vue comme Corps du Christ, réalité nouvelle de l'Homme ressuscité, en tant que Corps spirituel.

Dans une optique communionnelle, Yvonne Bergeron propose de faire le passage d'une logique institutionnelle à une logique d'évangélisation laquelle fait entrer dans un processus d'incarnation. Ce dernier nécessite la participation des sujets responsables, hommes et femmes. Dans l'optique d'une prise en charge collégiale, cette pluralité de sujets mixtes exprime beaucoup mieux sacramentellement la seule autorité de Jésus-Christ. Dans ce sens, personne,

---

317. Voir dans ce travail, Lise Baroni, contenu du discours sur Dieu, p. 89-92.

pas davantage le prêtre, ne peut être pris pour le Christ, et cette conviction est facilitée par la pluralité des responsables<sup>318</sup>. Dans cette logique, tous les baptisés, hommes et femmes, sont configurés au Christ. Certains et certaines sont appelés à exercer une responsabilité plus particulière à travers le ministère ordonné qui, par l'onction de l'Esprit, les rend capable d'agir au nom du Christ-Tête. Hommes et femmes sont coresponsables des biens de la foi.

Pour sa part, Élisabeth J. Lacelle suggère une autre piste de réflexion susceptible de fournir un appui à un projet d'hommes et de femmes coresponsables des biens de la foi. Dieu se révèle dans sa relation avec l'humanité. Ainsi, c'est de la relation à Dieu, tout au long de son histoire que le peuple constitué d'hommes et de femmes, *re-naît* à la vie et l'exprime à travers une représentation féminine, *Jérusalem*, comme à travers une représentation masculine, du *Serviteur*, plus familière à la théologie et à l'ecclésiologie chrétienne. La continuité entre cette Jérusalem, et la communauté nouvelle des disciples renouvelée dans la mort et la résurrection de Jésus-Christ, est explicitement exprimée dans l'*Apocalypse*. S'appuyant sur l'Évangile de saint Jean, elle décrit la fonction de disciple comme suit : les disciples sont vus comme l'incarnation sur la terre de la Sion fidèle, de laquelle un peuple nouveau doit naître. C'est ainsi que les premières et les premiers disciples, incluant les femmes au pieds de la croix, la mère de Jésus et le disciple, se sont identifiés comme étant le peuple de Dieu de l'Alliance Nouvelle. Baptisés, ils ont revêtus le Christ et sont devenus fils et filles de Dieu. C'est dans la mesure où l'Église devient dans l'histoire, l'humanité nouvelle, qu'elle est en Jésus-Christ, qu'elle devient

---

318. Voir au chap. 3 de ce travail : Yvonne Bergeron, contenu du discours sur Dieu, p. 93-95.

le témoin véridique de son Corps Ressuscité qui annonce l'avenir et la plénitude pour tout être humain.

#### **4.1.8 *Des questions d'ordre christologique***

Pour Élisabeth J. Lacelle, le problème ne réside pas dans les énoncés christologiques de Chalcédoine en tant que tels, à savoir que le Christ est véritablement divin, véritablement humain, ni dans la confession « Jésus est le Christ », ni même dans le fait que le Christ soit de type humain masculin. Le problème véritable se rattache au discours, aux symboliques et aux institutions dérivés de ces énoncés. La christologie, qui sous-tend l'argumentation du magistère, évoquant la masculinité du Christ pour justifier l'inaccessibilité des femmes au ministère sacerdotal, en est un très bel exemple. Comme nous l'avons souligné plus haut, se référant à Paul, Olivette Genest a très bien démontré que le Christ n'est pas masculin dans le Nouveau Testament. Il est vu comme *l'anthrôpos*, désignant homme et femme; il reprend sa masculinité dans la théologie du magistère.

Or en ce sens, le fait humain masculin du Christ fait problème au plan institutionnel et non au plan christologique en tant que tel. Nous croyons, contrairement à ce qu'énonce Marie Gratton-Boucher, que les dogmes christologiques ne font pas réellement obstacles, mais que la christologie demande simplement d'être repensée et reformulée dans une perspective féministe.

#### **4.1.9 *Des questions d'ordre théologique***

La non-accessibilité des femmes au sacerdoce ministériel amène à « re-penser » le mystère de l'Incarnation, dogme central de la foi chrétienne, dans la manière qu'il a été compris

et formulé. Comme l'explique Louise Melançon, en affirmant d'une part que seul le sexe mâle peut représenter le Christ, on donne l'impression que Dieu, dans le mystère de l'Incarnation, ne s'unit pas à l'humanité mais à un sexe et donc à la moitié de l'humanité. De plus, selon le discours officiel, la Révélation se fait à travers le symbolisme nuptial qui indique la volonté de Dieu au sujet des rapports hommes/femmes (autre argument en faveur de l'inaccessibilité des femmes au sacerdoce). En donnant une valeur absolue à un symbolisme biblique, on sacralise la situation de fait des rapports inégaux entre les hommes et les femmes. On utilise le mystère de l'Incarnation et Dieu pour justifier une discrimination à l'égard des femmes. Tout cela appelle à une meilleure compréhension du mystère de Dieu et de son Alliance qui tienne compte de l'histoire comme élément constitutif du paradigme du salut. Comme l'exprime Marie Gratton-Boucher, il faut reprendre toute la théologie de l'Incarnation, en dehors des catégories de la philosophie grecque ayant modelé son expression traditionnelle.

La Révélation, point de départ du discours théologique, perçue comme un tout englobant, close après la rédaction du dernier livre de la Bible, gagnerait à être comprise dans une perspective d'auto-révélation de Dieu à travers l'histoire. Il ne s'agit pas d'écrire une nouvelle version de la Bible : elle est un fait historique à recevoir comme tel. Mais, il s'agit d'en montrer à la fois l'importance et la limite. C'est un fait, la littérature biblique abonde en images masculines : roi, seigneur, père, maître, il, lui, etc. Ce langage s'inscrit dans une culture donnée :

En correspondance avec leur situation sociale, même s'ils ont parfois recours à des images féminines ou cosmiques pour exprimer le divin, les auteurs bibliques tirent le plus souvent de leur monde patriarcal les grandes métaphores de leurs discours sur Dieu. [...] Or, l'accueil de ces textes comme Parole de Dieu et la



lecture littérale que suscite une certaine conception de l'inspiration divine gomme cette spécificité, cette partialité des auteurs bibliques<sup>319</sup>.

On ne peut le nier, les écrits des auteurs bibliques reflètent les idées de leur époque et de leur milieu. À la lumière de la réalité des femmes, on constate que l'histoire du salut est racontée d'un point de vue masculin; la pensée et l'action créatrice des femmes y sont négligées, malgré le fait que quelques textes expriment une visée égalitaire entre les hommes et les femmes, certains passages sont sexistes. Tout cela n'enlève rien à la vérité du message du salut pour l'humanité dont ils sont porteurs. La Révélation demeure une vérité révélée. Cependant, des contingences historiques inédites appellent une nouvelle interprétation de la Parole de Dieu laquelle doit s'opérer à partir des textes fondateurs :

La forme salvatrice, rédemptrice, libératrice de l'intervention du Dieu d'Israël, du Dieu de Jésus, inscrite dans une histoire marquée par tant de catastrophes, oriente la lecture des textes anciens, devenant le principe d'une distanciation à l'égard de certains textes et d'une remise en valeur de certains autres, longtemps négligés<sup>320</sup>.

Cette nouvelle compréhension de la Révélation permettrait de scruter davantage les réalités concrètes, les changements culturels, les sensibilités et les aspirations contemporaines. La Révélation n'est pas figée dans le temps, Dieu continue de se révéler à travers l'histoire et nous n'aurons jamais fini de le découvrir.

---

319. Elizabeth A. JOHNSON, *Op. Cit.*, p. 126.

320. *Ibid.*, p. 127.

## CONCLUSION

La question du langage sur Dieu soulevée par la théologie féministe nous a fait parcourir un long chemin parsemé d'embûches. Dès le premier chapitre de ce travail, nous avons vu à quel point la lutte des femmes pour obtenir l'égalité a été lente dans sa progression, difficile et remplie d'obstacles. Le parcours historique a démontré que dès le début les dirigeants de l'Église ont apporté une forte résistance et ont tenté de mettre un frein à l'avancement des femmes. Gardées sous tutelle dans le champ religieux, les femmes ont mis beaucoup de temps à questionner l'institution religieuse. Pour ne pas couper leur rapport au divin, elles ont consenti à exercer leur conscience féministe à l'intérieur des mouvements à caractère religieux. La situation sociale et religieuse ayant favorisé l'élargissement de leur champ d'action, elles ont vite envahi le champ de la pastorale. Confrontées à une réalité qu'elles vivaient non seulement de l'extérieur mais de l'intérieur, de mieux en mieux outillées pour évaluer leur oppression, les femmes n'ont pas tardé à questionner le discours et la pratique de l'Église. Les recherches sur la pratique des femmes engagées en pastorale démontrent une affirmation de plus en plus marquée de leur rapport au divin. Peut-on attribuer ce changement à l'impact du discours des théologiennes féministes? Voilà une autre question qui mériterait d'être approfondie.

Quoi qu'il en soit, inlassablement et courageusement, les femmes n'ont rien négligé dans leur quête de vérité. La trajectoire poursuivie dans l'élaboration du discours théologique en fait foi. Ce long parcours nous a fait voir le sérieux de leurs recherches, aucun aspect n'est négligé.

Les catégorisations des discours et leurs diverses tendances ont également leur importance parce qu'elles fournissent un outil qui peut servir à situer le discours des théologiennes et à mesurer les tendances comme indice de changement.

L'analyse du contenu des discours des théologiennes nous a permis à travers sa complexité d'en découvrir la grandeur et la richesse; de découvrir également la souffrance qui se cache derrière ces mots, ces cris, ces appels; de découvrir l'espérance qui habite chacune d'entre elles dans l'inlassable mouvement de déconstruction-reconstruction et construction. Différentes mais cohérentes dans leur discours, comment ne pas souscrire à ce principe d'égalité qu'elles réclament. Que dire devant une telle évidence!

Ce long parcours nous a démontré la forte résistance apportée par l'Église romaine en maintenant un discours qui enlève toute possibilité de changements en regard des représentations symboliques discriminantes pour les femmes. Son discours officiel est toujours cramponné au masculin. On continue d'affirmer que la masculinité caractérisant la symbolique divine ne doit pas être prise littéralement puisque l'être divin transcende la corporéité sexuée. Or, si les images masculines ne doivent pas marquer la masculinité de Dieu, on comprend mal en quoi l'introduction d'images féminines pour en parler peut faire problème. Cette règle doit s'appliquer dans les deux cas. Dieu est indicible cependant nous avons besoin de le nommer, d'où la nécessité d'un langage analogique pour en parler. Alors, en quoi l'utilisation d'un langage métaphorique de type parental ferait-elle problème? Pourquoi la métaphore masculine prendrait-elle toute la place au détriment de la métaphore féminine? La logique parle par

elle-même. Ce Dieu à la fois Père et Mère doit être nommé comme tel. La difficulté n'est pas dans l'utilisation d'une métaphore masculine, les hommes sont eux aussi faits à l'image de Dieu. Le problème réside dans l'utilisation exclusive de cette métaphore masculine.

Il est évident qu'un renouveau des expressions théologiques appelle à des transformations majeures au sein de l'Église tant au plan du discours que de la pratique. Et c'est là que se situent les résistances. Pour l'ensemble des théologiennes, la question de l'ordination des femmes est cruciale parce qu'elle est au coeur même du problème de la représentation de Dieu. Le projet d'humanité égalitaire innové en Jésus-Christ doit être rendu visible à travers une ecclésiologie qui traduit une communauté de disciples égaux. L'organisation tant des rapports homme/femme que clerc/laïc dans l'Église doit prendre un autre visage. Il faut dépasser le « binôme clerc/laïc » pour faire le passage à un modèle d'Église-communion. Cela implique que les responsabilités soient réparties en fonction des charismes et de l'appel reçu indépendamment du sexe. Les rapports doivent se vivre dans un partenariat authentique où hommes et femmes sont reflets du visage de Dieu. Dans cette pluralité de responsables, la réalité d'une humanité nouvelle égalitaire devient visible et exprime sacramentellement le vrai visage de Dieu.

À la lumière des interpellations clairement énoncées par les théologiennes féministes en regard de l'image de Dieu véhiculé par une longue tradition, l'institution religieuse ne plus consciemment en ignorer les conséquences. Une certaine prise de conscience a été faite. Jean-Paul II s'est adressé aux fidèles réunis sur la place Saint-Pierre pour l'angélus en ces mots :

« Dieu est Père, mais plus encore, il est Mère! »<sup>321</sup> De plus, dans une lettre adressée aux femmes, le pape regrette sincèrement la participation de nombreux fils de l'Église à la dévalorisation de la condition des femmes. Peut-on parler vraiment d'ouverture? Le parcours que nous venons de faire nous permet d'en douter. Au-delà du pardon réclamé, les résistances demeurent.

Nombreuses sont les femmes qui demeurent malgré tout à l'intérieur de l'Église. Par ailleurs, la recherche-action menée par un groupe de femmes a démontré les différents profils qui se dessinent à travers la pratique pastorale des femmes. Ces profils se dessinent comme une pente montante au fur et à mesure qu'elles cheminent à l'intérieur du milieu ecclésial. Parmi celles qui quittent, un certain nombre se tourne vers *l'ecclésia* des femmes dans le but de reconstruire leur rapport au divin d'une façon qui leur est propre, visant à faire émerger de nouvelles manières de s'habiter soi-même, et en attendant qu'une Église nouvelle naisse. Compte tenu de la fermeture de l'Église officielle, c'est une réaction à laquelle on doit s'attendre. Les femmes vont devoir prendre l'initiative de se donner des lieux de liberté fondés sur l'égalité des personnes. Elles devront créer des réseaux d'hommes et de femmes qui veulent vivre d'une façon concrète cette humanité nouvelle instaurée en Jésus-Christ. C'est dans la liberté des enfants de Dieu qu'elles pourront laisser émerger d'autres représentations alternatives qui permettront de dire Dieu-e sans maux et de rendre justice à Dieu-e.

---

321. Nous nous référons à Jean RICHARD, *Op., Cit.*, p. 138. Il cite Jean-Paul II, dans : « L'Angélus du dimanche », 10 septembre 1978, *Documentation catholique*, 75 (1978) 836.

Louise Melançon avait bien raison de dire que la question du langage sur Dieu est loin d'être insignifiante. Comment dire Dieu-e sans maux? Cette question, à la fois toute simple et très complexe, entraîne toute une remise en question du discours théologique dans tous ses aspects. L'évidence est telle qu'on comprend mal l'illogisme du discours officiel de l'Église.

Nous avons encore à méditer ce passage de l'Évangile de Matthieu :

Personne ne rajoute une pièce de drap non foulé à un vieux vêtement; car le morceau rapporté tire sur le vêtement et la déchirure s'aggrave. On ne met pas non plus du vin nouveau dans des outres vieilles; autrement, les outres éclatent, le vin se répand et les outres sont perdues. Mais on met du vin nouveau dans des outres neuves, et l'un et l'autre se conservent. (Mt.9,16-17)!!!

## LISTE DES RÉFÉRENCES

- ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DU QUÉBEC [A.É.Q.]. Comité des Affaires sociales [C.A.S.], *Violence en héritage? Réflexion pastorale sur la violence conjugale*, Montréal, A.É.Q., 1989, 60 p.
- BARONI, Lise, et Rita MAURICE. « Féminisme et engagement dans l'Église » : *Communauté Chrétienne*, 20/225 (janv.-fév. 1981), p. 22-29.
- BARONI, Lise, et Liette GAUTHIER. « Les femmes engagées en pastorale » dans : CAMPBELL, Michel M., et Guy LAPOINTE (dir.), *Relations clercs-laïcs*, Montréal, Fides, 1985, p. 29-42.
- BARONI, Lise. « L'émergence créatrice des femmes engagées dans l'Église » dans : *Femme. Pour quel monde? Dans quelle Église?*, [Coll. Donum dei; 30], Ottawa, Conférence religieuse canadienne, 1985, p. 43-65.
- BARONI, Lise, Yvonne BERGERON, Pierrette DAVIAU, Micheline LAGUË. *Voix de femmes. Voies de passage, Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Éd. Paulines, 1995, 262 p.
- BÉLANGER, Sarah. *Les soutanes roses. Portrait du personnel pastoral féminin au Québec*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1988, 296 p.
- BÉRÈRE, Marie-Jeanne, Renée DUFOURT et Donna SINGLES. *Et si on ordonnait des femmes...?*, Paris, Le Centurion, 1982, 190 p.
- BERGERON, Yvonne. « Les nouveaux ministères : « Quel modèle ecclésial? », *Des ministères nouveaux : Une question qui se pose*, Montréal, Éd. Paulines, 1985, p. 9-20.
- BERGERON, Yvonne. *Fuir la société ou la transformer? Deux groupes de chrétiens parlent de l'Esprit*, [coll. "Héritage et Projet", n° 32], Montréal, Fides, 1986, 255 p.
- BERGERON, Yvonne. « Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Quelques indices significatifs », dans : BRETON, Jean-Claude, et Jean-Claude PETIT (dir.). *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir? Questions posées à nos pratiques*, [Coll. Héritage et Projet], Montréal, Fides, 1988, p. 47-56.

- BERGERON, Yvonne. *Partenaires en Église, femmes et hommes à part égale*, Éd. Paulines, Montréal, Éd. Paulines, 1991, 121 p.
- BERGERON, Yvonne. « Le féminisme ecclésial au Québec : fragilité des acquis et espérance têtue » : *Échanges*, (mars 1992-n° 260).
- BOISMARD, M. E., et A. LAMOUILLE. *Synopse des quatre évangiles. L'Évangile de Jean*, Paris, Cerf, 1977, 562 p.
- BONNARD, P. E. *Le Second Esaïe, son disciple et leurs éditeurs, Esaïe 40-66*, [Coll. Études bibliques], Gabalda, 1972, 560 p.
- BÔRRESEN, Kari- Elisabeth. « Marie dans la théologie catholique » : *Concilium. Marie dans les Églises* [Section Oecuménisme. Rubrique : Traditions diverses], (1983-n° 188) 93-106.
- BOUCHER, Ghislaine. *Du centre à la croix, Marie de l'Incarnation, 1599-1672. Symbolique spirituelle*, [Coll. « Symbole et Esprit »], Montréal, Fides, 1976, 190 p.
- BOUCHER Ghislaine. *Dieu et Satan dans la vie de Catherine de Saint-Augustin, 1632-1668*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1979, 234 p.
- BOUCHER, Ghislaine. *L'Esprit des béatitudes, Claudine Thévenet, (Marie-Saint-Ignace, 1774-1837), Fondatrice de la Congrégation de Jésus-Marie*, Québec, Les Religieuses de Jésus-Marie, 1980, 122 p.
- BOUCHER, Ghislaine. « Le pouvoir des femmes dans l'Église » : *L'Église Canadienne*, (1<sup>er</sup> mai 1980) 523-527.
- BOUCHER, Marie Gratton. « Marie, le pari de la fidélité » : *Communauté Chrétienne*, 14/82 (juil.-août 1975) 345-347.
- BOUCHER, Marie Gratton. « Pour les Québécoises, égalité et indépendance. Un lieu de réflexion théologique » : *Relations*, (mai 1979) 149-154.
- BOUCHER, Marie Gratton. « Église, femmes et sexualité : un long malentendu » : *Canadian Woman Studies/Les cahiers de la femme*, CWS/CF, [Numéro thématique : Religion], 5/2 (hiver 1983) 83-87.
- BOUCHER, Marie Gratton. « De l'apprenti-sorcier à l'apprenti-sage » : *Prêtre et pasteur*, 87/7 (juil.-août 1984) 393-401.



- BOUCHER, Marie Gratton. « Entrave ou compagne? L'Église du Québec et la libération de la femme » : *Prêtre et pasteur*, 87/5 (mai 1984) 258-266.
- BOUCHER, Marie Gratton. « Pourquoi des chrétiennes et des chrétiens demeurent-ils lucidement dans l'Église? » : *Nouveau Dialogue*, (mai 1985-n° 60) 9-12.
- BOUCHER, Marie Gratton. « Les femmes, "infortunées convives" de la pratique sacramentelle », dans : *L'initiation sacramentelle des enfants. Études de la politique de l'Église du Québec*, [Cahiers d'études pastorales], Montréal, Fides, 1986, p. 85-99.
- BOUCHER, Marie Gratton. « Les femmes veulent être là où le pouvoir s'exerce dans l'Église » dans : *Revue Notre-Dame (RND)*, (oct. 1986-n° 9) 16-28.
- BOUCHER, Marie Gratton. « Dans l'Église, du pouvoir pour pouvoir » : *Relations*, (oct. 1986) 239-242.
- BOUCHER, Marie Gratton. « La question clercs-laïques dans une perspective théologique féministes », dans : BRETON, Jean-Claude, et Jean-Claude PETIT (dir.), *Le laïc : les limites d'un système*, [Coll. Héritage et projet : 36], Montréal, Fides, 1987, p. 117-139.
- BOUCHER, Marie Gratton. « La maternité, expérience, institution et théologie. Recension du numéro 226 de Concilium » : *L'Autre Parole*, (juin 1991-n° 50) 22-25.
- BOUCHER, Marie Gratton. « La récupération de Dieu au service de l'idéologie patriarcale », dans : Roberta Mura (dir.), *Un savoir à notre image? Critiques féministes des disciplines*, Montréal, Éditions Adage Inc., vol. 1 (1991) 269-284.
- BOUCHER, Marie Gratton. « Deux «superstars» revisitées » : *Présence*, 1/2 (mai 1992) 4-5.
- BOUCHER, Marie Gratton. « Les droits des femmes dans l'Église », dans : BÉLANGER, Rodrigue, et autres, *Devenirs de femmes*, [Cahiers de recherche éthique 8], Montréal, Fides, 1981, p. 131-146.
- BRODEUR, Violette, et autres. *Le Mouvement des femmes au Québec. Étude de groupes montréalais et nationaux*, Québec, Les Presses Solidaires Inc., 1982, 77 p.
- BURNONVILLE, Francine. *Les femmes sont-elles allées trop loin? De la citoyenneté au pouvoir politique*, Montréal, Le Jour, éditeur, 1992, 271 p.
- BUYTENDIJK, Frederick Jacobus Johannes. *La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister, Essai de psychologie existentielle*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 377 p.

- BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as Mother, Studies in the Spirituality of High Middle Ages*, Bekerley, Los Angeles, London, University of California Press, 1982, 279 p.
- CABASSUT, André, o.s.b. « Une dévotion médiévale peu connue. La dévotion à “Jésus notre mère” » : *Revue d’Ascétique et de Mystique*, 25 (1949) 241-242.
- CARON, Anita. « Le difficile accès à l’égalité en Église » : *Possibles*, 9/2 (hiver 1985) 97-106.
- CARON, Anita. « L’Action catholique et l’engagement des laïcs », dans : CAMPBELL, Michel M., et Guy LAPOINTE (dir), *Relations clercs-laïcs. Analyse d’une crise*, [Cahiers d’études pastorales, 1], Montréal, Fides, 1985, p. 13-18.
- CARON, Anita dans : Anita Caron (dir.), *Femmes et pouvoir dans l’Église*, [Coll. Études québécoises, 18], Montréal, VLB, 1991, 256 p.
- CARON, Anita. « Mariage et famille selon des groupes d’inspiration chrétienne » : *Liturgie, foi et culture*, Ottawa, Service des Éd. de la Conférence des évêques catholique du Canada (CECC), 25/125 (mars 1991) 41-47.
- CARON, Anita. « Bien présentes... mais trop souvent invisibles. Recherche menée sur la contribution des femmes dans deux paroisses de Montréal (1945-1985) », dans : Denise Veillette (dir.), *Femmes et Religions. Études sur les femmes et la religion/Studies in Women and Religion*, [Corporation canadienne des sciences religieuses/Canadian Corporation for Studies in Religion, I], Québec, Les Presses de l’Université Laval, 1995, p. 159-179.
- CHRIST, Carol P. « The New Feminist Theology : A Review of the Litterature 2 » : *Religious Studies Review*, 4/4 (1977) 203-212.
- COLLINS, Sheila A. *A Different Heaven and Earth*, Valley Forge, Judson Press, 1974.
- COLLINS, Sheila A. in : TORRES, Sergio, and John EAGLESON (eds), *Theology in the Americas*, Maryknoll, Orbis Books, 1976, 438 p.
- COMITÉ ÉPISCOPAL DES MINISTÈRES. *La formation des agents de pastorale*, Document polycopié présenté à l’Assemblée des évêques du Québec (A.É.Q.) par son Comité épiscopal des ministères, septembre 1985.
- CONCILE OECUMÉNIQUE VATICAN II. Montréal & Paris, Fides, 1967, p. 307-372; *Constitution sur le ministère et la vie des prêtres*.

- CONGAR, Yves-Marie. *La foi et la théologie*, [Coll. Le Mystère chrétien, Théologie Dogmatique I], Tournai, Desclée, 1962, 281 p.
- CONSEIL DU STATUT DE LA FEMME. *La lente progression des femmes. Historique des droits des femmes*, Gouvernement du Québec, Direction des communications, 1995, 8 p.
- COUTURE, Denise. « Désapprendre les habitudes inculquées par le “Prince Aspérité” » : *L’Autre Parole*, (septembre 1991-n° 51) 21-30.
- COUTURE, Denise. « Écrire Dieu avec un “e”, Analyse d’une pratique féministe et chrétienne » Communication présentée au congrès de l’Association canadienne-française pour l’avancement des sciences, 1992, 11-15 mai.
- COUTURE, Denise. « Le discours sur la loi en théologie morale. Une question de liberté », dans : DUHAIME, J., Pierre LÉTOURNEAU et Odette MAINVILLE (dir.), *Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne*, [Coll. Héritage et Projet : 53], Montréal, Fides, 1994, p. 229-248.
- COUTURE, Denise. « La théologie de la femme de Jean Paul II », dans : Denise Couture (dir.), *Les femmes et l’Église. Suivi de Lettre du Pape Jean-Paul II*, [Coll. Débats de l’Église], Montréal, Fides, 1995, p. 63-82.
- DALY, Mary. *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Woman’s Liberation*, Boston, Beacon Press, 1973, 229 p.
- DALY, Mary. *Gyn/Ecology, The Metaethics of Radical Feminism*, Boston, Beacon Press, 1978, 226 p.
- DAVIAU, Pierrette dans : BARONI, Lise, et autres. *Voix de femmes. Voies de passage, Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux.*, Éd. Paulines, Montréal, 1995, 259 p.
- DESCARRIES-BÉLANGER, Francine, et Shirley ROY. « Le mouvement des femmes et ses courants de pensée : essai de typologie », *Institut canadien de recherches sur les femmes (ICREF)*, [Coll. : Les documents de l’ICREF], (mars 1988-n° 19) 40.
- DUMAIS, Monique. « Féminisme et Religion au Québec depuis 1960 » dans : Peter Slater (dir.), *Religion and Culture in Canada /Religion et Culture au Canada*, [Corporation Canadienne des Sciences Religieuses], Ottawa, Wilfrid Laurier Press, 1977, p. 150-186.

- DUMAIS, Monique. « La théologie peut-elle être du genre féminin au Québec », dans : *Ferveurs d'une théologienne*, Rimouski, Université du Québec à Rimouski, 1978, p. 11-25. Ce texte a également été publié dans : *Sciences Religieuses/Religious Studies*, 8/2 (printemps 1979) 191-196.
- DUMAIS, Monique. « Les femmes théologiennes dans l'Église », dans : *Ferveurs d'une théologienne*, Rimouski, Université du Québec à Rimouski, 1978, p 2-10.
- DUMAIS, Monique. « Si Dieu s'était faite femme » : *Critère*, (automne 1981-n° 32) 228-232.
- DUMAIS, Monique. *Devenirs de femmes : Cahiers de recherche éthique*, n° 8, Montréal, Fides, 1981, 168 p.
- DUMAIS, Monique. « Renaissance spirituelle chez les femmes » : *La vie des communautés religieuses*, 40/10 (déc. 1982) 303-314.
- DUMAIS, Monique. « Femmes faites chair » dans : Élisabeth J. Lacelle (dir.), *La femme, son corps et la religion. Approches pluridisciplinaires I*, [Coll. : Femmes et religions, n° 2], Montréal, Éd. Bellarmin, 1983, p. 52-70.
- DUMAIS, Monique. « Lire la Bible avec tout notre être de femme » : *L'Autre Parole* [Spécial relectures bibliques], (février 1983-n° 20) 8-9.
- DUMAIS, Monique, « Jésus notre mère » : *La vie des communautés religieuses*, 41/6 (juin 1983) 188-191.
- DUMAIS, Monique. *Les femmes dans la Bible, Expériences et interpellations*, Montréal, Éd. Paulines & Médiaspaul, 1985, 95 p.
- DUMAIS, Monique. « Une théologie du service pour les femmes : une mise en tutelle inéluctable? » : *Concilium*, (décembre 1987-n° 214) 135-143.
- DUMAIS, Monique. « Pour que les noces aient lieu entre Dieu et les femmes » : *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 16/1 (hiver 1987) 53-64.
- DUMAIS, Monique. « Femmes et Église catholique : un corps à corps », dans : *Le christianisme d'ici a-t-il un avenir?*, [Coll. Héritage et projet : 40], Montréal, Fides, 1988, p. 141-150.
- DUMAIS, Monique. « Sortir Dieu du ghetto masculin », dans : DUMAIS, Monique, et Marie-Andrée ROY (dir), *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éd. Paulines, Paris, Médiaspaul, 1989, p. 135-146.

- DUMAIS, Monique. « L'Autre Salut : femmes et religions », dans : *Recherches Féministes. L'Autre Salut*, Québec, Université Laval GREMF, Paris, Médiaspaul, 3/2 (1990) 1-10.
- DUMAIS, Monique. « Di-vagations féministes ou confirmer les vagues », dans : *Perspectives éthiques sur la condition des femmes, à l'occasion du 50<sup>e</sup> anniversaire de l'obtention du droit de vote des femmes au Québec*, Rimouski, Groupe de Recherche Ethos, 1990, p. 61-66.
- DUMAIS, Monique. *Les droits des femmes*, [Coll. Interpellations : 2], Montréal, Éd. Paulines, Paris, Médiaspaul, 1992, 132 p.
- DUMAIS, Monique. « Diversité des utilisations féministes du concept expériences des femmes en sciences religieuses » : *The CRIAW Papers/Les Documents de l'ICREF*, CRIAW/ICREF, (juin 1993-n° 32) 54.
- DUMONT, Micheline. « Les pièges de l'histoire », dans : *Différentes mais égales, Actes du Colloque international sur la contribution de la philosophie et des sciences humaines et sociales à l'étude de la situation de la femme*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1986, p. 65-82.
- DUMONT, Micheline. « Le mouvement des femmes hier et aujourd'hui », *Institut Canadien de recherches sur les femmes (ICREF)*, [Série "Feminist Perspectives féministes"], Ontario, publié par ICREF/CRIAW, (avril 1986-n° 5a), 54 p.
- DUMONT, Micheline, et Nadia FAHMY-EID (dir.). *Les Couventines. L'éducation des filles dans les congrégations religieuses enseignantes, 1840-1960*, [avec la collab. de Johanne Daigle], Montréal, Boréal Express, 1986, 315 p.
- DUMONT, Micheline. *Les religieuses sont-elles féministes?* Montréal, Éd. Bellarmin, 1995, 204 p.
- DUMONT, Micheline. « L'Église aurait-elle peur des femmes? », dans : *Pleins feux sur le Partenariat en Église. Actes du Symposium : Le Partenariat hommes et femmes en Église*, Montréal, Éd. Paulines, 1997, p. 13-32.
- DUPRIEZ, Flore. *La Condition des femmes et les Pères de l'Église latine*, Montréal, Éd. Paulines, 1982, 194 p.
- DUPRIEZ, Flore. « Nouvelle image religieuse de la femme », dans : Yvon Desrosiers (dir.), *Religion et culture au Québec. Figures contemporaines du sacré*, Montréal, Fides, 1986, p. 237-251.

- DUPRIEZ, Flore. « Des célébrations spirituelles féministes », dans : DUMAIS, Monique, et Marie-Andrée ROY (dir.), *Souffles de femmes : Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éd. Paulines, 1989, p. 169-196.
- FIORENZA, Élisabeth Schüssler. « Vers une théologie libérée et libératrice » : *Concilium*, (1978-n° 135) 29-40.
- FIORENZA, Élisabeth Schüssler. *En mémoire d'Elle. Essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, [« Cogitatio fidei » 136], Paris, Cerf, 1986, 482 p.
- FRONT DE LIBÉRATION DES FEMMES DU QUÉBEC (F.L.F.Q.) par Véronique O'Leary, Louise Toupin, « *Historique* » : Québécoises deboutte! Une anthropologie des textes du F.L.F.Q. (1969-1971) et du Centre de Femmes (1972-1975), (1986-tome 1) 212 p.
- GABOURY, Ève. « Enquête sur le monde des sorcières; de nouveaux voisinages pour l'imaginaire féminin », dans : Monique Dumais (dir.), *Recherches féministes. L'Autre Salut*, Québec, Université Laval, GREMF, 3/2 (1990) 133-147.
- GABOURY, Ève. « Écho d'une présence : rencontre du troisième type avec des sorcières modernes », dans : LAROUCHE, Jean-Marc, et Guy MÉNARD (dir.), *Revue internationale d'action communautaire (RIAC)*, [Numéro thématique : Le sacré au coeur du social : L'incontournable facteur religieux], Montréal, Université de Montréal, 26/66 (automne 1991) 139-146.
- GABOURY, Ève. « Ou, à défaut, invente. La sorcellerie néo-païenne comme lieu d'épanouissement du processus créateur gynocentrique », dans : Denise Veillette (dir.), *Femmes et Religions, Études sur les femmes et la religion*, [Corporation canadienne des sciences religieuses, I], Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995, p. 237-248.
- GENEST, Olivette. « Évangile et femmes » : *Sciences et Esprit*, Montréal, vol. XXXVII/3 (1985) 275-295.
- GENEST, Olivette. « De la fille à la femme à la fille, Luc 8,40-56 », dans : *De Jésus et des femmes. Lectures sémiotiques suivies d'une entrevue avec A. J. Greimas*, Ouvrage en coll. par des membres de l'Atelier sémiotique du texte religieux (ASTER), [Coll. Recherches, Nouvelle série], Montréal, Éd. Bellarmin, 1987, p. 105-120.
- GENEST Olivette. « La sémiotique et les femmes du Nouveau Testament », dans : *De Jésus et des femmes. Lectures sémiotiques suivies d'une entrevue avec A.J. Greimas*, Ouvrage en coll. Par des membres de l'Atelier sémiotique du texte religieux (ASTER), [Coll. Recherches Nouvelle série], Montréal, Éd. Bellarmin, 1987, p. 189-207.

- GENEST, Olivette. *Femmes du Nouveau Testament. Exégèse sémiotique*, [Coll. « Document » n° 4], Recueil d'articles déjà parus (1985 et 1987) et de chapitres d'un ouvrage publié en 1987, Paris, Femmes et hommes dans l'Église, 1990, 70 p.
- GENEST, Olivette. « Femmes et ministères dans le Nouveau-Testament » : *Sciences Religieuses/Studies in Religion*, Waterloo, 16/1 (1990) 7-20.
- GENEST, Olivette. « Langage religieux chrétien et différenciation sexuelle. De quelques évidences » : *Recherches Féministes. L'Autre Salut*, 3/2 (1990) 11-30.
- GENEST, Olivette. « La théologie : L'au-delà de la catégorie du genre? », dans : *Femmes et Religions. Études sur les femmes et la religion*, [Corporation canadienne des sciences religieuses, I], Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995, p. 83-92.
- GENEST, Olivette. « Langage religieux chrétien et catégorie du genre », dans : Denise Veillette (dir.), *Femmes et religions. Études sur les femmes et la religion/Studies in Women and Religion*, [Corporation canadienne des sciences religieuses, I], Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995, p. 93-109.
- GOLDENBERG, Naomi. *The End of God, Important Directions for a Feminist Critique of Religion in the Works of Sigmund Freud and Carl Jung*, Ottawa, University of Ottawa Press, 1982, 128 p.
- HAUGHTON, Rosemary. « Dieu est-il masculin » : *Concilium. Les femmes dans une Église masculine*, [Section Théologie pratique. Rubrique : Perspectives théologique], (1980-n° 154) 77-85.
- IRIGARAY, Luce. « Femmes divines » : *Critique*, (mars 1985-n° 454), p. 294-308.
- JEAN XXIII. *Pacem in terris*, 15; *Gaudium et Spes*, 9.
- JEAN-PAUL II. « L'Angélus du dimanche-10 septembre 1978 », dans : *Documentation catholique*, 75 (1978) 836.
- JÉRÉMIAS, Joachin. *Abba, Jésus et son Père*, [Coll. « Parole de Dieu », n° 8], Paris, Éditions du Seuil, 1972, 141 p.
- JOHNSON, Elizabeth A. *Dieu au-delà du masculin et du féminin, Celui/Celle qui est*, traduit de l'anglais (États-Unis) par Pierrot Lambert, [COGITATIO FIDEI, n° 214], Paris, Les Éditions du Cerf, Montréal, Paulines, 1999, 438 p.

- JOSUA, Jean-Pierre. « Expérience chrétienne. 11. Élaboration théologique », dans : *Dictionnaire de théologie*, Paris, Cerf, 1988, 238 p.
- KING, Ursula. « La divinité mère » : *Concilium. La maternité. Expérience, institution et théologie*, [Section théologie féministe, Rubrique : La maternité dans le langage et le symbolisme religieux], (1989-n° 226) 153-163.
- KOHN-ROELIN, Johanna. « Mère, fille, Dieu » : *Concilium. La maternité. Expérience, institution et théologie*, [Section Théologie féministe, Rubrique : Éthique et politique de la maternité], (1989-n° 226) 75-85.
- LA BIBLE, *Traduction oecuménique (TOB)*, [Société biblique française, 3<sup>e</sup> édition], édition intégrale, Paris, Éditions Cerf/Pierrefette, 1989, 3096 p.
- LACELLE, Élisabeth J. « *La réconciliation, un événement de Parole en Jésus Christ. La christologie oecuménique de Karl Barth (1953-1968)* », Thèse doctorale, Université des Sciences humaines de Strasbourg, Strasbourg, 1977, 579 p.
- LACELLE, Élisabeth J. « Femmes en recherche d'une parole symbolique » : *Relations*, 448 (1979) p. 138-142.
- LACELLE, Élisabeth J. « Pertinence et sens d'une étude sur la femme et la religion au Canada français », dans : Élisabeth J. Lacelle (dir.), *La femme et la religion au Canada Français. Un fait socio-culturel. Perspectives et prospectives...*, [Femmes et religion I], Montréal, Éditions Bellarmin, 1979, 232 p.
- LACELLE, Élisabeth J. « Marie dans l'événement de la réconciliation en Jésus-Christ : un rendez-vous oecuménique proposé par Karl Barth » dans : *Sciences et Esprit*, XXXII (1980) 5-17.
- LACELLE, Élisabeth J. « Du témoignage au modèle ecclésial, quelques pistes », dans : J. Racine (dir.), *Les agents de pastorale laïcs : situation et avenir*, [Cahiers de la Faculté de théologie], Québec, Université Laval, 1982, p. 91-104.
- LACELLE, Élisabeth J. « L'engagement des femmes pour une Humanité nouvelle selon l'Évangile, Les figures féminines de l'Apocalypse » : *La Vie des Communautés religieuses*, 40 (1982) 66-82.
- LACELLE, Élisabeth J. « L'Alliance nouvelle comme lieu symbolique de la relation entre la femme et l'homme » : *Pastoral Sciences/Sciences pastorales*, 2 (1983) 628-635.



- LACELLE, Élisabeth J. « Un corps d'espérance à retrouver? La femme et l'ecclésiologie oecuménique », dans : LACELLE, Élisabeth J. (dir.), *La femme, son corps et la religion, Approches multidisciplinaires I*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1983, p. 103-130.
- LACELLE, Élisabeth J. dans : LACELLE, Élisabeth J., et Thomas R. POTVIN (dir.), *Expérience comme lieu théologique, discussions actuelles : Actes du Congrès de la Société Canadienne de Théologie tenu à Montréal les 23, 24 et 25 octobre 1981*, (Héritage et projet, 26), Montréal, Fides, 1983, 266 p.
- LACELLE, Élisabeth J. « D'aujourd'hui à demain, les femmes dans l'Église d'ici » : *L'Église Canadienne*, 20/8 (déc. 1984) 231-234.
- LACELLE, Élisabeth J. « Le mouvement des femmes dans le christianisme récent », dans : ROULEAU, J. P., et J. ZYLBERBERG (dir.), *Les mouvements religieux, Théories et pratiques*, [Cahiers de recherche en sciences des religions, n° 5], Montréal, Éd. Bellarmin, 1984, p. 208-253.
- LACELLE, Élisabeth J. « Hommes et femmes dans l'Église au Conseil oecuménique des Églises » : *Oecuménisme*, 73 (1984) 12-16.
- LACELLE, Élisabeth J. « Si l'Église s'annonce comme projet d'Humanité nouvelle », dans : *Femmes. Pour quel monde? Dans quelle Église?*, [Coll. "Donum Dei" n° 30], Ottawa, Conférence religieuse canadienne, 1985, p. 85-104.
- LACELLE, Élisabeth J. « Un projet d'Église selon l'Humanité nouvelle » : *L'Église Canadienne*, 19/14 (20 mars 1986) 435-439.
- LACELLE, Élisabeth J. *L'incontournable échange. Conversations oecuméniques et pluridisciplinaires*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1994, 297 p.
- LACELLE, Élisabeth J. « Le mouvement des femmes dans les Églises nord-américaines et ses enjeux », dans : *L'incontournable échange. Conversations oecuméniques et pluridisciplinaires*, Montréal, Éd. Bellarmin, 1994, p. 15-46.
- LACELLE, Élisabeth J. « Les sciences religieuses féministes : un état de la question », dans : Denise Veillette (dir.), *Femmes et Religions. Études sur les femmes et la religion/Studies in women and Religion*, [Corporation canadienne des sciences religieuses, I], Québec, Les presses de l'Université Laval, 1995, p. 43-82.
- LACELLE, Élisabeth J. « Lectures et perspectives féministes en théologie », *Des femmes aussi faisaient route avec lui. Perspectives féministes sur la Bible*, [En collaboration], Montréal, Médiaspaul, 1995, p. 28-41.

- LACELLE, Élisabeth J. « L'«unité des deux», un lieu de conversation oecuménique », dans : Denise Couture (dir), *Les femmes et l'Église, suivi de lettre du Pape Jean-Paul II aux femmes*, [Coll. Débats de l'Église], Montréal, Fides, 1995, p. 83-100.
- LAGUË, Micheline. « L'arrière-plan ecclésiologique des Soutanes Roses », *Sciences Pastorales*, 9 (1990) 109-129.
- LAGUË, Micheline dans : BARONI, Lise, et autres. *Voix de femmes. Voies de passage, Pratiques pastorales et enjeux ecclésiaux*, Montréal, Éd. Paulines, 1995, 259 p.
- LAGUË, Micheline. « Des mots et des hommes, le partenariat piégé à sa source », *Pleins Feux sur le partenariat en Église, Actes du Symposium, Le partenariat hommes et femmes en Église*, Montréal, Éd. Paulines, 1997, 222 p.
- L'ARCHEVÊCHÉ DE MONTRÉAL. « La femme, un agent de changement dans l'Église » : *L'Église de Montréal*, [Revue hebdomadaire publiée par l'Archevêché de Montréal], 94/7 (12 février 1976) 104.
- LAVIGNE, Marie, Yolande PINARD et Jennifer STODDART. « La Fédération Nationale Saint-Jean-Baptiste et les revendications féministes au début du 20<sup>e</sup> siècle », dans : LAVIGNE, Marie, et Yolande PINARD (dir.) *Les femmes dans la société québécoise, aspects historiques*, [Études d'histoire du Québec, n° 8 ] Montréal, Éd. Du Boréal Express, 1977, p. 89-108.
- LE PETIT LAROUSSE, *Le Petit Larousse Illustré, Dictionnaire encyclopédique en couleurs*, Librairie Larousse (Canada) Limitée, 1992, 1777 p.
- LÉVESQUE, Andrée. *Résistance et transgression. Études en Histoire des femmes au Québec*, Montréal, Éd. Remue-Ménage, 1995, 157 p.
- MAJELLA, Marie-Rose. « Des femmes font de la théologie. Comment s'y prennent-elles? » : *L'Autre Parole*, (sept. 1991-n° 51) 12-13.
- MARGARET, Marie. « Notre programme » : *Le Féminisme Chrétien I*, (25 février 1896) 5-6.
- MACDONALD, Margaret Y. « Early christian Women Married to Unbelievers » : *Studies in Religion/Sciences religieuses*, 19/2 (1990) 221-234.
- MCFAGUE, Sallie. « Dieu mère », dans : *Concilium. La maternité. Expérience, institution et théologie*, (1989-n° 226) 165-171.

MCHUGH, J. *La Mère de Jésus dans le Nouveau Testament*, [Coll. Lectio Divina, n° 90], Paris, Cerf, 1977, 493 p.

MELANÇON, Louise. « “ Parler-femme ” dans l’Église » : *Relations*, (mai 1979) 144-147.

MELANÇON, Louise. « L’Incarnation au féminin » : *Communauté Chrétienne*, (1980-n° 114) 481-482.

MELANÇON, Louise. « L’Esprit, image féminine de Dieu? » : *L’Autre Parole*, (juin 1981-n° 15) p. 1-2.

MELANÇON, Louise. « Mouvement de libération des femmes et avortement » dans : *Devenirs de femmes*, [Cahiers de recherche éthique, n° 8], Fides, 1981, p. 89-101.

MELANÇON, Louise. « La symbolique liturgique » : *Prêtre et pasteur. Femmes dans l’Église*, 1985, p. 212-218.

MELANÇON, Louise. « Une théologie féministe de libération » : *L’Autre Parole*, (mars 1985-n° 26) p. 4-7.

MELANÇON, Louise. « Quelques pistes théologiques... » : *L’Autre Parole*, (octobre 1987-n° 35) 6-8.

MELANÇON, Louise. « Marie : Symbole du féminin ou symbole féminin de Dieu? » : *L’Autre Parole*, (mars 1988-n° 37) 10-12.

MELANÇON, Louise. « La prise de parole des femmes dans l’Église », dans : DUMAIS, Monique. et Marie-Andrée ROY (dir.), *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éd. Pauline & Médiaspaul, 1989, p. 15-27.

MELANÇON, Louise. « La théologie de la diaconie est négative pour les femmes » : *L’Autre Parole*, (sept. 1989-n° 43) 33-35.

MELANÇON, Louise. « Féministes et chrétiennes, que pouvons-nous célébrer? » : *L’Autre Parole*, (mars 1990-n° 45) 4-5.

MELANÇON, Louise. « Quelle figure du Christ pour une théologie non-sexiste? », dans : BRETON, Jean-Claude, et Jean-Claude PETIT (dir.), *Jésus-Christ universel? Interprétations anciennes et appropriations contemporaines de la figure de Jésus, Actes du Congrès de la Société canadienne de théologie tenu à Montréal du 24 au 29 octobre 1989*, [Coll. Héritage et Projet, n° 44], Montréal, Fides, 1990, p. 197-208.

- MEUNIER, Dom G. *Révélations de l'Amour divin à Julienne de Norwich*, [Coll. Mystiques anglais], 2<sup>e</sup> éd. Tours, 1925, cf. : André Cabassut. o.s.b., « Une dévotion médiévale peu connue. », *La dévotion à "Jésus, notre mère"*, *Revue d'ascétique et de mystique*, Montréal, 25 (1949) 241-242.
- MOREUX, Colette. *Fin d'une religion. Monographie d'une paroisse canadienne-française*, Presses de l'Université de Montréal, 1969, 485 p.
- MORISSETTE, M<sup>sr</sup> Pierre. « Bilan d'un engagement », dans : Denise Couture (dir.), *Les femmes et L'Église, suivi de Lettre du Pape Jean-Paul II aux femmes*, [Débats de l'Église], Montréal, Éditions Fides, 1995, p. 55-62.
- NAUD, André. « Égalité fondamentale et partenariat intégral », *Pleins Feux sur le partenariat en Église, Actes du symposium; Le partenariat hommes et femmes en Église*, Montréal, Éd. Paulines, Montréal, 1997, p. 197-202.
- PANNENBERG, Wolfhart in : Wolfhart Pannenberg (ed.), *Revelation as History, cf. Introduction and dogmatic theses on the doctrine of Revelation*, London, The Macmillan Company, 1968.
- PAQUET, M<sup>sr</sup> Louis-Adolphe. *Le féminisme. Études et appréciations, Nouveaux Mélanges canadiens*, Québec, Imprimerie franciscaine missionnaire, 1919, 390 p.
- PARROT, Rollande. « Le droit des femmes à faire advenir l'humanité » : *Communauté chrétienne*, 21/123 (mai-juin 1982) 268-272.
- PARROT, Rollande. « Réconcilier les hommes et les femmes dans l'Église, c'est se réconcilier avec Dieu » : *Communauté chrétienne*, 22/129 (mai-juin 1983) 307-314.
- PARROT, Rollande. « Les nouvelles pratiques ecclésiales et les changements de mentalité depuis Vatican II », dans : *Le laïc : Les limites d'un système*, Montréal, Fides, 1987, p. 313-334.
- PASQUIER, Anne. *L'évangile selon Marie*, (Papyrus de Berlin, 8502: 7,7-19,5), [Bibliothèque Copte de Nag Hamadi (BCNH) section "Texte", n° 10], Québec, Presses de l'Université Laval, 1983, 116 p.
- PASQUIER, Anne. « Polémique autour d'une figure féminine dans quelques textes gnostiques » : *Recherches Féministes. L'Autre Salut*, 3/2 (1990) 127-132.

- PASQUIER, Anne, Louis PAINCHAUD et Anne PASQUIER (dir.). *Le texte de Nag Hammadi et le problème de leur classification : Actes du colloque tenu à Québec du 15 au 19 septembre 1993*, Québec, Presses de l'Université Laval, Louvain, Peeters, 1995, 377 p.
- PICARD, Nathalie. *Les femmes et le vote au Bas-Canada de 1792 à 1849*, Mémoire de maîtrise (histoire), Université de Montréal, 1992.
- PINARD, Yolande. « Les débuts du mouvement des femmes » dans : LAVIGNE, Marie, et Yolande PINARD (dir.), *Les femmes dans la société québécoise, aspects historiques*, [Études d'histoire du Québec, n° 8], Montréal, Éd. du Boréal Express, 1977, p. 61-87.
- RAMING, Ida. « De la liberté de l'Évangile à l'Église masculine pétrifiée. Naissance et développement de la suprématie masculine dans l'Église » : *Concilium. Les femmes dans une Église masculine*, [Section Théologie pratique, Rubrique : L'évolution historique], (1980-n° 154) 11-22.
- RICHARD, Jean. *Dieu*, [Horizon du croyant], Montréal, Novalis, 1990, 198 p.
- RICHER, Jocelyne. « Ainsi-soit-elle » reportage paru dans : *La Gazette des femmes*, [Propos de Marie-Andrée Roy recueillis par Jocelyne Richer], Québec, Conseil du Statut de la femme, 13/3 (sept.-oct. 1991) 17-20.
- ROULEAU, Jean-Paul. « La femme et la religion au Canada français : problématique sociologique », dans : Élisabeth J. Lacelle (dir.), *La femme et la religion au Canada français, un fait socio-culturel*, [Coll. Femmes et religions n° 1], Montréal, Éditions Bellarmin, 1979, p. 43-61.
- ROY, Gilles. Statistiques sur le clergé canadien selon les régions ecclésiastiques et les secteurs linguistiques, 1977, Ottawa, *Conférence des évêques catholiques du Canada*, 95 p. plus 6 tableaux non paginés.
- ROY, Gilles. Rapport sur l'état des ressources humaines de l'Église catholique au Canada. 1983, Ottawa, *Conférence des évêques catholiques du Canada* (C.É.C.C.), 1984, 80 p.
- ROY, Gilles. Rapport sur l'état des ressources humaines de l'Église catholique au Canada. Statistiques 1984, Ottawa, 1984, Ottawa, *Commission épiscopale des Ministères et de l'Apostolat*, (C.É.C.C.), 1986, 60 p.
- ROY, Gilles. Les ressources humaines de l'Église catholique au Canada en 1987-1988. (Personnel rémunéré), Ottawa, *Commission Épiscopale des Ministères et de l'Apostolat*, C.É.C.C., 1988, 53 p.

- ROY, Gilles. Les ressources humaines de l'Église catholique au Canada en 1993, Ottawa, *Commission Épiscopale pour les relations avec les associations de prêtres, religieux, religieuses et laïques*, C.É.C.C., 1994, 14 p., 11 tableaux.
- ROY, Marie-Andrée, et Monique DUMAIS (dir.). *Souffles de femmes. Lectures féministes de la religion*, Montréal, Éd. Paulines, 1989, 239 p.
- ROY, Marie-Andrée. « Le changement de la situation des femmes dans le catholicisme québécois » : *Sociologie et sociétés*, XXII/2 (octobre 1990) 95-114.
- ROY, Marie-Andrée. « Femmes, domination et pouvoir », dans : Anita Caron (dir.), *Femmes et pouvoir dans l'Église*, [Coll. Études québécoises, n° 18], Montréal, VLB., 1991, p. 115-146.
- ROY, Marie-Andrée. « Les femmes en théologie au Québec : bilan et prospective » : Vingt ans de luttes féministes. *L'Autre Parole*, (printemps 1996-n° 69) 12-20.
- ROY, Marie-Andrée. *Les Ouvrières de l'Église. Sociologie de l'affirmation des femmes dans l'Église*, Montréal, Médiaspaul, 1996, 420 p.
- SAINT AUGUSTIN. « De diversis quaestionibus, LXXXIII, Liber Unus », *Oeuvres de Saint-Augustin, 1<sup>ière</sup> série, opuscules, Volume 10, x* - Mélanges doctrinaux, introduction et notes par G. Bardy, J.-A. Beckeart, J. Boutet, [Texte de l'édition Brower et Cie], Paris, Desclée, 1952, p. 53-379.
- SAINT-MARTIN, Fernande. *La femme et la société cléricale*, Montréal, Mouvement laïque de langue française, 1967, 16 p.
- SULLEROT, Evelyne (sous la direction d', et avec la collaboration d'Odette Thibault), *Le fait féminin*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1978, 520 p.
- TAYLOR, Charles. « Il n'y a personne qui peut se défénir tout seul », *Revue Notre-Dame (RND)*, (octobre 1997-n° 9) 16-28.
- TAYLOR, Charles. *Grandeur et misère de la modernité*, (Titre original : *The malaise of Modernity*), [Coll.: L'essentiel], Montréal, Éd. Bellarmin, 1992, 150 p.
- TUNC, Suzanne. *Brève histoire des femmes chrétiennes*, [Parole présente], Paris, Cerf, 1989, 296 p.
- VEILLETTE, Denise. « Exister, penser, croire autrement, Thématique religieuse féministe de la revue Concilium », *Recherches Féministes, L'Autre Salut*, 3/2 (1990) 31-71.

- VEILLETTE, Denise. « Hiérarchisation sociale des sexes, occultation des femmes et appropriation masculine du sacré », dans : Denise Veillette (dir.), *Femmes et religions. Études sur les femmes et la religion/Studies in Women and Religion*, [Corporation canadienne des sciences religieuses, I], Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1995, p. 1-40.
- ZANG, Kathleen. *Female Self-Esteem and Female God-Symbols*, Mémoire de maîtrise ès-arts présenté au département of Religious Studies, The University of Calgary, Alberta, April 1986, 122 p.
- . *Brève chronologie pour faire mémoire des femmes en Église*, publiée à l'occasion du dixième anniversaire (1986-1996) de la session d'études de l'Assemblée des évêques du Québec sur L'Église et le mouvement des femmes, Montréal, avril 1996, 2 p.
- . *Les femmes dans l'Église, Dossier d'animation, conférence des évêques catholiques du Canada*, (C.E.C.C.), [Concona Inc.], Canada, Éd. Service des Éditions, 1985.

## ANNEXE

**Recommandation n° 1 :** (Que) Les évêques du Canada continuent de prendre les mesures nécessaires pour que les principes de justice sociale soient énoncés, retenus et appliqués en ce qui concerne les femmes engagées dans l'Église, par un emploi régulier ou autrement.

(Que) Les évêques du Canada continuent d'intervenir clairement et courageusement contre les injustices dont les femmes sont l'objet dans la société.

**Recommandation n° 2 :** Au plan national que la Commission de liturgie continue à négocier fermement pour la correction des textes et que la CECC par toutes ses Commissions soit attentive au langage inclusif.

(Que) Les évêques du Canada mettent en oeuvre des mesures en vue d'éveiller la conscience ecclésiale à l'importance de ce problème du langage inclusif dans une Église communion et de prendre des moyens pour le corriger (homélies, liturgies, prières, chants, etc.) dans un esprit pastoral.

**Recommandation n° 3 :** Que les femmes aussi bien que les hommes exerçant des fonctions et services reconnus par l'évêque reçoivent un mandat pastoral officiel.

**Recommandation n° 4 :** Que les évêques du Canada prennent les mesures disponibles pour que tous les instruments et les moyens d'éducation religieuse (catéchèse, programmes d'éducation familiale, cours de préparation au mariage, retraites conjugales, etc.) soient révisés à la lumière du développement culturel ainsi que l'enseignement de Vatican II sur l'égalité des femmes, de manière à ce que les femmes mariées soient reconnues et promues comme partenaires égales à l'homme marié dans la vie privée et dans la vie publique, chacun selon sa vocation personnelle.

**Recommandation n° 5 :** (Que) Dans chaque diocèse on établisse un fonds d'aide pour les femmes laïques. Ce fonds pourrait, selon les besoins, servir à défrayer les frais de scolarité, les aménagements de voyages ou de location, la garde des enfants, etc. Les candidates s'engageraient en retour à servir l'Église selon la formation reçue.

**Recommandation n° 6 :** Qu'à tous les niveaux de l'Église diocésaine, on assure une représentation adéquate des hommes et des femmes, en considération de leur compétence et/ou de leur expérience.

(Que) Les femmes soient présentes lorsqu'il s'agit d'organiser des consultations ou de former des comités, tant au niveau national et diocésain que paroissial et que l'on vise à une représentation égale de femmes et d'hommes compte tenu de leur compétence.



**Recommandation n° 7 :** (Que) Les prêtres et les futurs prêtres soient conscientisés à l'égalité fondamentale de la femme dans l'humanité nouvelle instaurée par le Christ, « égalité d'origine et de destin, égalité de missions et d'engagements » (Évêques canadiens au Synode 1983).

(Que) Les prêtres reconnaissent dans les faits l'égalité fondamentale de la femme dans l'Église.

(Que) Dans la formation professionnelle des futurs prêtres, la place de la femme dans l'Église soit considérée comme une question majeure.

(Que) Des femmes soient activement engagées dans la formation des futurs prêtres.

**Recommandations n° 8 :** Que la CECC encourage la mise sur pied de comités diocésains "ad hoc" pleinement représentatifs qui auraient pour but d'étudier les ministères des femmes, étant entendu que ces comités collaboreront avec les commissions épiscopales, nationales et/ou régionales.

**Recommandation n° 9 :** Que la trousse de documentation révisée par l'Équipe pastorale soit mise à la disposition des diocèses, en vue d'un usage dans les paroisses, et des organismes ecclésiaux concernés, avec possibilité d'adaptation selon les situations pastorales particulières.

La nomination d'une équipe ou d'une femme qui assurera au plan diocésain la promotion et la coordination pastorale de la trousse de travail révisée.

**Recommandation n° 10 :** Qu'une étude soit effectuée sur la situation des femmes engagées dans l'Église diocésaine (qui elles sont, ce qu'elles font, leur place dans l'ensemble de la vie de l'Église, etc.).

**Recommandation n° 11 :** Qu'une plus large participation soit accordée aux femmes à l'Équipe pastorale de la CECC.

Qu'une permanente de l'Équipe pastorale de la CECC porte prioritairement le dossier des femmes.

**Recommandation n° 12 :** Que la CECC encourage les régions, les inters et les diocèses à se doter de lieux de rencontre et de dialogue pour les femmes.

Que la CECC poursuive la réflexion théologique et pastorale sur le vécu et la mission des femmes dans l'Église.

Que la CECC se donne un échéancier de révision périodique de la situation des femmes dans l'Église; que cette révision se fasse avec des femmes et des hommes.